Jeſ

esus

Paul Feine

Jesus

Von Prof. D. Dr. Paul Feine



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh · 1930

Herrn Professor D.Dr. Ernst Sellin

Geheimen Oberkonsistorialrat · Mitglied des Ev. Oberkirchenrats in Berlin

in Erinnerung an unsere gemeinsamen Jahre in Wien

in dauernder treuer Freundschaft zugeeignet

Vorwort.

Dies Buch geht von der Erkenntnis aus, daß die neutestamentliche Forschung sich der Aufgabe nicht entziehen kann, den Beitrag zu leisten, den man von ihr in dem gegenwärtigen Ringen um die Grundlagen des Christentums und die christliche Weltanschauung erwarten darf. Diese Aufgabe liegt unzweifelhaft vor. Dann ist aber nötig, daß die Leben-Jesu-Forschung zum Teil andere Wege einschlägt als bisher. Es kommt nicht so sehr darauf an, den äußeren Gang des Tuns und Lehrens Jesu darzustellen, auch nicht darauf, daß man die Grundzüge der Verkündigung Jesu heraushebt. Die Aufgabe ist heute eine andere. Vor einem Menschenalter ist in einem vielgelesenen Buch über das Wesen des Christentums der Satz ausgesprochen worden: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“ Ich denke, heute beanstanden dies Urteil die meisten, wie es schon damals nicht ohne Widerspruch geblieben ist. Der Sohn ist es, der uns die Kunde vom Vater gebracht hat. Ohne den Sohn hätten wir den Vater nicht. Man darf das freilich dogmengeschichtlich anfechtbare Wort wagen: im Sohn ist der Vater Mensch geworden. Wir Heutigen kehren ja wohl zu der Erkenntnis Luthers zurück, daß man Gott gar nicht tief genug ins menschliche Fleisch ziehen könne. Wie sollte es also Evangelium geben, in dem nicht der Sohn seine feste Stelle hätte, der Bringer des den Menschen gnädigen Gottes.

Darum kann aber auch die weithin beachtete und auch von vielen als richtig anerkannte These Holls nicht zu Recht bestehen, daß die neue Gotteserkenntnis es gewesen sei, die der christlichen Religion den Sieg über alle andern zeitgeschichtlichen Religionen verschafft habe. Denn dabei kommt die Bedeutung, welche Christus für die christliche Religion hat, nicht zum gebührenden Ausdruck.

Wenn man heute von Jesus handelt, darf der Abschluß nicht mit seinem Tode am Kreuz gemacht werden, sondern auch seine Auferstehung und seine Erhöhung zur Rechten Gottes und zur Herrscherstellung muß miteinbezogen werden. Der Zusammen-

schluß von Kreuz, Auferstehung und Erhöhung gehört nicht nur in die Dogmatik, sondern zuerst in die Leben-Jesu-Forschung. Diese hat ferner die Aufgabe, Jesus in einer Gesamtbetrachtung zu zeigen, wie er, der göttliche Heilsbringer, als menschliche Person vor uns steht.

Dazu sind wir wohl imstande. Denn es muß gebrochen werden mit der Anschauung, als ob wir keine Quellenüberlieferung hätten, welche uns dazu befähigte. Die historische Kunde, die wir im Neuen Testament von Jesus haben, ist nur zu Unrecht, infolge von Irrgängen der Leben-Jesu-Forschung, stark in ihrer Güte angezweifelt worden. Freilich führt uns nicht ein historisches Interesse zu Jesus, sondern wir sind heute in der gleichen Lage wie die ersten Jünger. Wir wollen durch Jesus zu Gott geführt und durch ihn des uns von Gott dargebotenen Heils teilhaftig werden. Aber das gibt uns derselbe Jesus, dessen Bild uns die von ihm bei seinen Lebzeiten gewonnenen Jünger gezeichnet haben, und welches eben doch das historische ist. Wie Gott uns haben will, können wir nur an der Person Jesu erkennen, wie sie in der neutestamentlichen Überlieferung vor uns steht.

Auch ein formgeschichtliches Ergebnis ist bei diesen historisch-kritischen Untersuchungen über den Quellenwert der Evangelien zu gewinnen. Wenn man die Evangelien wie andere Literatur unter formgeschichtlichem Gesichtspunkt betrachtet, so treten als das Entscheidende nicht die Analogien zu der griechisch-römischen Bildungswelt heraus, sondern unsere Evangelien werden formgeschichtlich verständlich nur, wenn man sie in den Zusammenhang mit der Formgeschichte der damaligen jüdisch-rabbinischen Bildung stellt. Das ist der Mutterboden, aus dem sie literarisch hervorgewachsen sind. Diese Erkenntnis ist ja aber auch bereits auf dem Marsche.

Ferner, will man sich von der geschichtlichen Person Jesu eine Vorstellung machen, so gewahrt man, daß sie fest und sicher im Alten Testament und der dort gegebenen Heilsverheißung wurzelt. Daher kann es dann auch für unser Verständnis kein Christentum geben, welches versuchte, sich vom Alten Testament zu lösen. Eine Erneuerung der Theorie Marcions, in welcher Aufmachung sie auch auftreten mag, ist auch heute zum Scheitern verurteilt.

Was in dieser Schrift geboten wird, ist allerdings nur ein Versuch. Andere werden es besser zu machen verstehen. Denn

an der Person Jesu lernen wir, gerade auch wir Theologen, nicht aus. Aber das mangelnde Vermögen enthebt nicht der Verpflichtung, anderen mit dem Maß unserer Erkenntnis zu dienen. Sind doch ähnliche Gedanken, wie sie mich beherrschen, auch von andern ausgesprochen worden, und es fehlt auch nicht an Arbeiten, welche nach gleicher Richtung hin weisen.

Eins aber habe ich unterlassen. Ich führe nicht den gelehrten Apparat vor, auf dem dies Buch fußt. Der Grund ist nicht nur der, daß ich für weite Partien auf die wissenschaftliche Begründung verweisen kann, die ich in früheren Arbeiten gegeben habe. Auch wo dies nicht der Fall ist, gebe ich nur Darstellung. Der Zweck, den ich damit verfolge, ist, daß das Buch lesbarer wird, und zwar auch für solche, welche nicht direkt in der wissenschaftlichen Mitarbeit stehen. Wenn sie Anregung erfahren, dann auch in die eigentliche wissenschaftliche Untersuchung hineinzuschauen, so würde ich das für einen doppelten Gewinn erachten.

Bei der Korrektur haben mich freundlichst unterstützt mein Kollege, Herr Privatdozent Lic. Stauffer, und Fräulein stud. theol. Erika Wagner. Ihnen sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank ausgesprochen.

Halle a. S., 31. März 1930.

P. Feine.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

1. Grundsätzliches.

Die Frage: „Wie dünket euch um Christus?" d. h. die Frage nach der Person und dem Heilswert Christi geht als beherrschende durch die Jahrhunderte und Jahrtausende der Geschichte der christlichen Kirche. In der Gegenwart klärt sich, wenigstens in der deutschen Theologie und der von dieser entscheidend beeinflußten außerdeutschen theologischen Wissenschaft das Problem nach seiner theologiegeschichtlichen Seite durch die Lutherforschung.

Diese erkennt, daß Luther in seiner Lehre von der Rechtfertigung den Zugang zur Christologie der Urzeit neu entdeckt hat. Also von der Heilslehre aus hat er das Evangelium und damit auch den Wert der Person Christi von neuem erschlossen. Luther hat weder daran gedacht, Christus „zum Gott emporzuantikisieren", noch ihn „restlos zu humanisieren", sondern er hat Gott in dem geschichtlichen Christus der biblischen Überlieferung gefunden, in dem niedrigen, irdischen, am Kreuz gestorbenen Menschen, in dem ihm doch der ganze gnädige Gott entgegentrat. Von da aus versteht er Bibel und Bekenntnis der Kirche. In weitgehendem Maße herrscht in der heutigen Lutherforschung die Überzeugung, daß durch die deutsche Reformation „eine Perspektive gewonnen ist, unter der in gegenwärtiger Stunde aktuelle Christologie erarbeitet werden kann und muß".

So ist denn auch die heutige systematische Theologie und darüber hinaus die gesamte deutsche theologische Wissenschaft von der Erkenntnis durchdrungen, daß es eine zeitgemäße Aufgabe ist, sich gerade jetzt über die kardinalen Grundlagen der christlichen Religion Rechenschaft zu geben. Im Jahre 1927 sind zwei systematische Werke erschienen, K. Bornhausen, Der Erlöser, und E. Brunner, Der Mittler. Auf dem zweiten Deutschen Theologentag im Herbst 1928 in Frankfurt a. M. ist als Gesamtthema behandelt worden „Die Erlösung", und 1929 hat R. Jelke die Schrift veröffentlicht: „Die Grunddogmen des Christentums. Die Versöhnung und der Versöhner." Ausdrücklich gibt er an, daß er die Pfeiler darstellen will, welche den Bau des christlichen Lehrgebäudes tragen.

Alle systematische Arbeit aber ruht auf dem Neuen Testament. Die neutestamentliche Forschung muß die Materialien für den dogmatischen Bau liefern. Das ist nun aber eine gerade in der heutigen Zeit außerordentlich schwierige Aufgabe, da wir im Neuen Testament von allgemein anerkannten Sätzen weit entfernt sind. Und doch hilft es nichts, hier muß jeder, der dazu berufen ist, nach seinem Können eintreten und die grundlegenden Fragen vorwärtszubewegen versuchen.

In jeder Zeit muß sich die Theologie, von den Grundvoraussetzungen aus, die sie bei der jedesmaligen allgemeinen wissenschaftlichen Lage vertritt, und von den erarbeiteten Methoden der Forschung aus, die Bibel immer wieder von neuem erobern. Ist doch auch die Theologie in den Entwicklungsgang der Wissenschaft fest mit einbezogen, und man darf überzeugt sein, daß auch die theologische Erkenntnis im Fortschreiten begriffen ist. Es mischen sich in der Theologie Erkenntnisse, über die wir nicht hinauswachsen können solange die christliche Religion besteht, und Erkenntnisse, in denen wir vorwärts kommen im Verständnis des Christentums.

Das gilt insbesondere von der Jesusforschung. Das theologische Problem, welches sich an die Person Jesu anschließt, enthält Elemente, welche vom Anfang der christlichen Kirche an keiner Wandlung unterliegen. Aus der Verkennung dieser Tatsache leiten sich viele Irrgänge der Jesusforschung ab. Auf der andern Seite aber ist es selbstverständlich, daß das Jesusproblem als geschichtliches auch der wissenschaftlichen Forschung unterliegt, und daß wir in der Lage sind, in seiner Erkenntnis voranzuschreiten. In ihm sind in einzigartiger Weise Glaube und historische Forschung verwoben.

Das Christentum hat seinen Namen von einer geschichtlichen Person. Denn der Name Christus bezeichnet die Person Jesu nach der ihm beigelegten Würde. Schon die älteste Gemeinde, von der wir die Kunde von ihm haben, hat es nicht anders gewußt, als daß ihre Verkündigung von dieser Person abzuleiten sei. Der Gedanke, daß aus ihr selbst Beiträge zu dieser Verkündigung von Jesus hinzugekommen seien, hat ihr ganz fern gelegen.

Jesus wird von den Christen geglaubt als der, der den Menschen Gott offenbart hat und der die Menschen mit Gott versöhnt hat. Das ist der Inhalt der christlichen Religion. Diese kann in keiner Weise von der Person Jesu getrennt werden. Er in seiner Person ist der Offenbarer und der Versöhner. In ihm haben wir Gott und den

Zugang zu Gott. Man kann das paradoxe Wort wagen: Gott ist in ihm in die Menschheit eingetreten, wie ja auch Johannes das Wort geprägt hat: „Das Wort ward Fleisch." Denn in Jesu niedrigem, irdischem, menschlichem Leben ist Gottes Art und Wille den Menschen kundgeworden. Alles, was Jesus sagt und tut, sagt und tut Gott durch ihn. Das Charakteristische aber an dem Gott, den Jesus den Menschen geoffenbart hat, ist, daß Gott selbst sich in Jesus zu den Niedrigen, Armen, Gedrückten, daß er sich zu den Sündern herniederneigt, um sie zu erlösen. Gott hat durch ihn, aber auch an ihm gehandelt. Gott hat Jesus am Kreuz den Sündertod sterben lassen und damit seine Stellung zur menschlichen Sünde offenbart. Die menschliche Sünde wird im Kreuzestod Jesu gerichtet. Aber dies Gottesgericht an und durch Jesus ist nicht die ganze Gottestat. Gott hat Jesus Mensch werden lassen, um seine Vaterliebe zu offenbaren und die sündigen Menschen zu Gotteskindern zu machen. Daher hat er Jesus nicht im Tode gelassen, sondern ihn auferweckt und mit himmlischer Macht bekleidet, damit er das, was er getan und was Gott an ihm getan hat, an den an ihn Gläubigen wirksam mache. Jesus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist nunmehr nach Gottes Willen der Bürge und der Vermittler wie der Versöhnung, so auch der Erlösung. In der Verbindung mit ihm führt Gott die Menschen zur Gotteskindschaft und gibt ihnen so die religiöse und sittliche Beschaffenheit, auf die sie schöpfungsmäßig angelegt sind. Dieser Jesus ist der König des Reiches, welches Gott auch auf dieser Erde aufrichten will, und als solcher ist er auch der Mittler der zukünftigen Weltvollendung.

Das ist die urchristliche Verkündigung von Jesus und der Inhalt der christlichen Religion. Es ist die Verkündigung des gesamten Neuen Testaments, woran Abschattierungen im einzelnen nichts ändern können. Es ist zugleich aber auch die Erfüllung des Alten Testaments.

Das Christentum ist also eine geschichtliche Religion, d. h. es beruht auf einer geschichtlichen Überlieferung, auf einer Tatsache oder auf Tatsachen, welche wie andere geschichtliche Tatsachen aus der Vergangenheit überliefert worden sind. Dementsprechend unterliegen auch die Überlieferungen über Jesus derselben geschichtlichen und kritischen Untersuchung, der alles, was an Geschichte auf uns gekommen ist, unterworfen werden muß. Die Entstehung der Schriften, welche uns von Jesus und den Anfängen der christlichen Kirche

berichten, kann auf keine andere Weise als sonstige geschichtliche Überlieferungen untersucht werden.

Man muß sich aber hüten, in den Fehler zu verfallen, dem gewisse Strömungen der Vermittlungstheologie des vorigen Jahrhunderts erlegen sind. Man darf sich nicht der Meinung hingeben, durch solche historische Untersuchung die Wahrheit des christlichen Glaubens zu beweisen. Der Glaube entsteht nicht aus der Überlieferung einer historischen Kunde. Auch die Berufung auf Heilstatsachen ist mißverständlich. Tatsachen können das Heil nicht vermitteln. Dies ergreifen können wir nur durch eine innere Beziehung, die wir zu diesen Tatsachen gewinnen, durch die Deutung, die wir ihnen geben, durch die Erkenntnis, daß in und hinter diesen Tatsachen Gott handelt und wirkt, daß etwas Übergeschichtliches in ihnen enthalten ist.

Daher ist die Behauptung aufzustellen, daß der eigentliche Inhalt dessen, was der Glaube an Jesus hat, mit den Mitteln und Methoden der Geschichtswissenschaft überhaupt nicht festgestellt werden kann. Wohl kann sie aus dem Neuen Testament das Bild Jesu erheben, wie es vor den Augen der apostolischen Gemeinde gestanden hat und in ihren Herzen lebendig gewesen ist. Und das ist auch eine geschichtliche Aufgabe, welche zu lösen man immer wieder versuchen muß. Denn es tritt uns ja doch in der neutestamentlichen Überlieferung, nicht nur in den Evangelien, ein ganz bestimmtes Charakterbild Jesu entgegen. Namentlich aber in den Evangelien, den synoptischen wie dem Johannesevangelium, wird uns eine Person geschildert, deren Züge klar und scharf umrissen sind, die man daher sehr wohl nachzuzeichnen vermag. Auch wenn man die Ergebnisse der historisch-kritischen Arbeit an den Evangelien dabei in Betracht zieht, das Bild bleibt in den Hauptzügen dasselbe, wird nur im einzelnen nach dieser oder jener Richtung hin ausgestaltet.

Sowie man aber versucht, hinter dies Bild zu schauen, in der Meinung, daß es nicht das historische sei, dies vielmehr erst durch kritische Bearbeitung des überlieferten Bildes zu gewinnen sei, wird man auf falsche Wege geführt. Dann ist es unausbleiblich, daß die Quellen vergewaltigt werden. Diese, die Synoptiker wie Johannes, kennen nicht das Bild eines Menschen, den man in bestimmter Weise charakterisieren und vielleicht als das Idealbild eines Menschen betrachten könnte — dann wäre er nicht der Christus —, sondern nur das Bild des vom Vater gesandten Versöhners und

Erlösers, das ihnen den Glauben abgewonnen hat, und das sie zeichnen, um auch andere zum Glauben zu führen. Ein anderes Charakterbild Jesu hat es in der apostolischen Zeit überhaupt nicht gegeben.

Daß damit die historische Forschung vor die allergrößten Schwierigkeiten gestellt wird, ja daß sie das Recht hat zu sagen, dies Bild widerspreche aller sonstigen Geschichte, ist einleuchtend. Das ist aber ein unausweichlicher Konflikt. Die Geschichtsforschung hat es mit irdisch-menschlichem Geschehen zu tun. Sie versucht es, die Vergangenheit nach den im Menschen wirksamen Gesetzen und auf Grund der natürlichen Ordnungen und Grundlagen dieses Lebens zu verstehen. Gott und Gottes Eingreifen in diesen Weltlauf liegt außerhalb ihrer Betrachtung.

Auf der anderen Seite aber ist die Welt des Glaubens dem Christen eine Wirklichkeit, der keine Geschichtsforschung etwas zu rauben vermag. Der christliche Glaube entsteht auf Grund eines Zeugnisses, dem der Mensch innerlich zustimmt. Es ist das Zeugnis der Schrift, welches von der Kirche weitergegeben wird, weil sie sich selbst auf ihm erbaut hat. Dies Zeugnis wendet sich an alle, welche Heilsverlangen in sich tragen nach Gott, dem Heiligen und Reinen, von dem sie sich durch ihre Sünde getrennt wissen.

Und da ist nun das Merkwürdige, seit dies Zeugnis von Jesus, oder sagen wir nun einmal: von Christus dem Erlöser, der die Sehnsucht des nach Gott verlangenden Herzens stillt, in der Menschheit dasteht, nimmt es seinen Lauf durch die Zeiten und Völker, ob die Zeit- und Kulturunterschiede noch so groß sind. Dies Bild unterwirft sich die Menschen, weil Jesus als der wahre Weg zu Gott erfahren wird.

Die christliche Religion ist nicht eine Lehre, auch nicht eine Philosophie, sie beruht auch nicht auf einer geläuterten Gefühlsstimmung, sie ist ein Verhältnis von Person zu Person. Der Mensch findet in ihr feste Verbindung mit Gott. Das tiefste Verlangen des menschlichen Herzens, frei zu werden von Sünde und so in Verbindung mit Gott zu treten, wird gestillt. Diese Erfahrung, die den Menschen als Erlösung bewußt wird, ist nur zu haben durch Jesus. Nur eine geschichtliche Person, die Jesus ja gewesen ist, kann dergestalt als Mittler zwischen Gott und den Menschen erfahren werden. Denn das Christwerden bedeutet eine Umstellung und Umgestaltung des gesamten Innenlebens des Menschen, wie sie nur von Personen

erfahren werden kann und einmal einen geschichtlichen Anfang gehabt haben muß. Die christliche Religion ist also sicher und fest in der Geschichte verankert.[1])

Es ist also das Doppelte festgestellt worden, daß der christliche Glaube auf einer Geschichte ruht, und daß doch die Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht der eigentliche Träger des Glaubens ist. Wäre eine geschichtliche Überlieferung das Fundament des Glaubens, so könnten auch für ihn nur relative Ergebnisse erzielt werden, wie es bei aller geschichtlichen Überlieferung der Fall ist. Der Glaube aber weiß sich über alle Relativität erhaben. Er betrachtet seinen Inhalt als absolut, weil es sich im Christentum um etwas Übergeschichtliches handelt, um Gottes Handeln an der Menschheit, um eine Offenbarung Gottes, welche seitdem innerhalb der Menschheit fest und sicher dasteht.

Der Grund hierfür liegt darin, daß Jesus mit dem Anspruch aufgetreten ist, von Gott als Erlöser der Menschheit gesandt zu sein, und daß dieser Anspruch als zu Recht bestehend von allen erfahren wird, welche zu ihm in ein inneres Verhältnis treten. Die Gotteserfahrung in Christus erhebt über die geschichtliche Relativität.

Dann wird es für den Gläubigen gleichgültig, ob in der Überlieferung von Jesus der eine und der andere Zug sich ihm nicht in dies Bild einfügen will, und ob er sich diese ganze Überlieferung vielleicht nicht bis in alles Einzelne aneignen kann. Der Grundcharakter dieser Person ist eindeutig. An ihm vermag keine Geschichtsforschung etwas zu ändern.

2. Der gegenwärtige Stand der Leben-Jesu-Forschung.

Als Beginn der Leben-Jesu-Forschung dürfen die Wolfenbütteler Fragmente betrachtet werden, welche, von Reimarus verfaßt, nach

[1]) P. Althaus in: Das religiöse Deutschland der Gegenwart. Bd. 2, 1930, Die Theologie, S. 130: „Die Theologie . . . darf sich auch des Nahkampfes auf dem Boden der biblischen und religionsgeschichtlichen Forschung nicht weigern. Sie kann die Forschung nicht ungeprüft freilassen, sie kann eine an wildem Skeptizismus erkrankte Historie nicht einfach tragen, sondern muß sie auf ihrem eigenen Boden zur Ordnung rufen — denn wenn die Spannung zwischen der Historie und der Erkenntnis des Glaubens zu einem Widerspruche wird, indem die Historie die Wirklichkeit der geschichtlichen Züge, an die der Glaube sich hält, bestreitet, dann kann der Glaube nicht mehr leben. So bleibt der ‚apologetische‘ Kampf nötig.“

dessen Tode von Lessing herausgegeben worden sind.[1]) Einen neuen mächtigen Anstoß erhielten diese Untersuchungen durch das „Leben Jesu“ von D. F. Strauß, 1. Aufl. 1835. Man versuchte fortan, mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft und der Psychologie von Jesus ein Lebensbild zu zeichnen in Analogie zu anderen geschichtlichen Größen. Eine neue Wendung erhielt das Problem durch die Theologie A. Ritschls, welcher befruchtend nicht nur auf die Frage nach dem Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament, sondern auch auf die Leben-Jesu-Forschung gewirkt hat. Lehrte er doch im Gegensatz zu der herrschenden spekulativen Richtung, daß das Christentum aus besonderer Offenbarung entspringe und daß Christus die vollständige Offenbarung Gottes sei.

Die Art, wie Ritschl Offenbarung und Geschichte in Beziehung zueinander setzte, ist auch innerhalb seiner Schule nicht als brauchbare Lösung betrachtet worden. Wohl aber wird fortan, und zwar nicht nur innerhalb der Ritschlschen Schule, sondern auch von Theologen anderer Richtung anerkannt, daß die in Christus beschlossene Offenbarung untrennbar zugleich Gegenstand einer geschichtlichen Überlieferung ist, die als solche wissenschaftlicher Prüfung unterliegt, und ebenso Objekt religiösen Vertrauens, welches von den wechselnden Ergebnissen wissenschaftlicher Untersuchung nicht abhängig sein dürfe.[2])

Es ist über dies Problem im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts eine reiche theologische Debatte geführt worden, an welcher sich insbesondere W. Herrmann, M. Kähler, J. Gottschick, J. Köstlin, O. Ritschl, M. Reischle, H. Cremer, Th. Häring, Eb. Vischer, K. Sell, L. H. Ihmels beteiligt haben und in der der eben ausgesprochene Doppelsatz in mannigfacher Weise abgewandelt worden ist.

Als Ertrag dieser Debatte darf auch dies gebucht werden, daß die Leben-Jesu-Bewegung abflaut und fortan Jesus mehr nach seiner Lehre Gegenstand der Untersuchung wird, wie die Jesusbücher von F. Barth, Wernle und Bultmann zeigen.

Allein, wenn auch die prinzipielle Stellung herausgearbeitet worden ist, welche die christliche Theologie zum Jesusproblem einzunehmen hat, so ist doch keineswegs erreicht worden, daß die

---

[1]) „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger.“ Noch ein Fragment des Wolffenbüttelschen Ungenannten. Herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig 1778.

[2]) O. Kirn, Vorträge und Aufsätze, herausgegeben von K. Ziegler, 1912, S. 71ff. 74f.

Jesusforschung sich fortan auf einheitlicher Grundlage bewegte. Weder die dogmatische Einstellung ist überall die gleiche geworden, noch hat man sich geeinigt in der wissenschaftlichen Beurteilung der christlichen Quellen, noch wird das gegenseitige Verhältnis der beiden Seiten des Christusproblems in verwandter Weise beurteilt.

Ich versuche es, die gegenwärtige Lage durch einige charakteristische Beispiele zu beleuchten.

Höchst eindrucksvoll war der Vortrag, den Martin Kähler auf der Wuppertaler Pastoralkonferenz gehalten hat: „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus," 1. Aufl. 1892, 2. Aufl. 1896 sehr erweitert, photomechanischer Druck 1928. Die Front, gegen welche Kähler kämpft, ist die damalige psychologisierende Art, Leben Jesu nach dem Vorbild moderner Biographien zu schreiben. Er hält sie für einen Holzweg. Der Maßstab psychologischer Analogie versage dem sündlosen Jesus gegenüber. Für die Summe unseres Glaubens, die Summe der neutestamentlichen Offenbarung, für die Tatensprache Gottes in dem Lebensausgang Jesu besitzen wir nach ihm ein unverwischliches Zeugnis. „Diese Tatsachen bedürfen keiner Urkunden, um unvergessen zu bleiben, denn das dankbare Bekenntnis trägt sie durch die Jahrtausende. Ja, für diese Tatsachen, nämlich für ihren eigentlichen Gehalt, für ihren bleibenden Wert, kann es gar keine geschichtlichen Urkunden geben, sondern nur Zeugnis und Glauben" (1. Aufl., S. 46).

Kähler geht aber auch auf die quellenkritische Seite ein. Er ist durch die historisch-kritische Arbeit an den Evangelien so stark beeindruckt gewesen, daß er urteilte: „Unsere Quellen, d. h. die sogenannten Evangelien, stehen erstens so vereinsamt da, daß man ohne sie gar nichts von Jesu wissen würde, obwohl seine Zeit und der Schauplatz seines Lebens durchaus geschichtlich deutlich sind; er könnte für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten. Diese Quellen sind ferner nicht mit Sicherheit auf Augenzeugen zurückzuführen. Sie berichten überdem nur von dem kürzesten letzten Abschnitt seines Lebens. Und endlich verlaufen diese Berichte in zwei Grundformen, deren Verschiedenheit bei der Nähe ihrer angeblichen oder vermutlichen Entstehungszeit ein großes Mißtrauen gegen die Treue der Erinnerung erwecken muß" (S. 7).

Also auf der einen Seite ein unbegrenztes Vertrauen zu dem im Neuen Testament vorliegenden Glaubenszeugnis von Jesus, wobei sich die Frage auftut, ob von Kähler das Verhältnis des christ-

lichen Glaubens zum Glauben der Apostel und zur neutestamentlichen Offenbarung richtig beschrieben wird, auf der anderen Seite ein weitgehender Skeptizismus gegenüber der Überlieferung der Evangelien. Eine solche Doppelheit, ja Zerspaltung des Problems kann nicht befriedigen.

Will man aber mit W. Herrmann als das sturmfreie Gebiet, als den aus der geschichtlichen Offenbarung zu erhebenden Glaubensgrund, das „innere" oder „persönliche" Leben Jesu betrachten, so entstehen andere Schwierigkeiten. Denn dann müßte in diesem inneren Leben Jesu, wenn auch noch nicht in entwickelter Form, so doch im Ansatz schon mit eingeschlossen sein, was der christliche Glaube von Jesus bekennt als dem von Gott mit Macht Umkleideten, der die Erlösung vollzieht und die Vollendung des Heils verbürgt. Das kann aber nicht behauptet werden. Herrmann sieht sich aber auch selbst genötigt, die Auferstehung Jesu, die gewiß nicht unter den Begriff des inneren Lebens Jesu fällt, wenigstens unter die Glaubensgedanken einzubeziehen. Das führt aber zu dem weiteren Einwand, daß geschichtliche Personen für uns erfaßbar werden durch ihr Handeln, dies im weitesten Sinne verstanden. Das innere Leben Jesu hat sich kundgetan in Jesu persönlicher Art, wie er lehrt und heilt, wie er, der Niedrige, sich zu den Niedrigen wendet, wie er am Kreuz stirbt und nicht im Tode bleibt. Man kann kein Bild von Jesu Charakter gewinnen, daher auch nicht von seinem inneren Leben, wenn nicht seine Person in ihrer gesamten geschichtlichen Erscheinung gewürdigt wird.

Eine eigenartige Stellung zum Jesusproblem nimmt Albert Schweitzer ein, der Geschichtsschreiber der Leben-Jesu-Forschung.[1]) In der Schlußbetrachtung faßt er in temperamentvoller Weise sein Gesamturteil zusammen. Es ist begreiflicherweise weithin beachtet worden. Wie Kähler steht er den Ergebnissen der Leben-Jesu-Forschung ablehnend gegenüber. Er bezeichnet sie als negativ. „Der Jesus von Nazareth, wie man ihn in den modernen „Leben Jesu" schildert, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert." „Es ist eine

[1]) In der ersten Auflage, 1906, heißt das Werk: „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung." Von der 2. Auflage an, 1913, ist der zweite Teil des Titels der beherrschende geworden. Das Werk heißt nunmehr: „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung." 4. Auflage, photomechanischer Druck, 1926.

Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde" (4. Aufl., S. 631). Es ist nach Schweitzer der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. „Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und wollte ihn als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zu kommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück. Er kehrte zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel sich in seine ursprüngliche Lage zurückbewegt."

Schweitzer will aber nicht so verstanden werden, als ob er die historischen Grundlagen des Christentums durch diese Forschung für erschüttert ansähe, oder als ob man nicht imstande wäre, über Jesus auch heute bestimmte Aussagen zu machen. Die von der historischen Theologie geleistete Arbeit, die in dem Augenblick zusammenbricht, wo sie der Vollendung nahe ist, ist ihm nur die Backsteinumkleidung des wahren, unerschütterlichen historischen Fundaments, das von jeder geschichtlichen Erkenntnis und Rechtfertigung unabhängig ist, weil es eben da ist. Also die Kählersche Anschauung in anderer Form. Ja, S. 634 wird sogar der Satz ausgesprochen: „Die ganze Leben-Jesu-Forschung hat zuletzt nur den einen Zweck, die natürliche und unbefangene Auffassung der ältesten Berichte sicherzustellen."

Was ist das für eine Auffassung? Wir bekommen die Antwort, es komme darauf an, die Weltanschauung Jesu zu erfassen. Diese sei eschatologisch. Jesus stehe auf dem Boden der spätjüdischen Metaphysik, die wie jede Weltanschauung Bedingtes und Unbedingtes in- und nebeneinander enthalte und deren Urgedanken wir in unsere Begriffe zu übertragen hätten. Die Tat Jesu wird als eine ethische bezeichnet. Sie bestehe darin, daß seine natürliche und tiefe Sittlichkeit von der spätjüdischen Eschatologie Besitz ergreife. Jesus ist nur eine Autorität des Willens. Es trenne uns von ihm, daß er die Endvollendung eschatologisch erwartet habe, wir aber sie als Resultat der sittlichen Arbeit begreifen. In Jesu Worte dürfe man den „Entwicklungsgedanken" nicht eintragen, für uns aber sei er ein notwendiger. Fremdartig und anstößig ist auch für Schweitzer, daß Jesus prädestinatianisch denke und für seine Wirksamkeit nationale

Schranken voraussetze. „Jesus selbst ist, man vergesse es nicht, seinem Wesen nach ein Moralist und Rationalist, der in der spätjüdischen Metaphysik lebte" (S. 641). Zum Schluß wird aber erklärt, im letzten Grunde sei unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. Die christliche Religion sei nicht so sehr Jesuskult als Jesusmystik.

Man wird der Behandlung des Riesenstoffes der anderthalb Jahrhunderte Leben-Jesu-Forschung durch Schweitzer seine Bewunderung nicht versagen. Aber sein Schlußurteil kann in keiner Weise befriedigen. Hier stoßen sich verschiedenartige Anschauungen, die wohl für jeden anderen als für Schweitzer unvereinbar sind. Auf der einen Seite soll die natürliche und unbefangene Auffassung der ältesten Berichte die richtige sein und das Fundament der christlichen Religion von jeder geschichtlichen Erkenntnis und Rechtfertigung unabhängig sein. Auf der andern Seite mutet ihn vieles an Jesus fremdartig an. Seine Verkündigung ist ihm für die heutige Zeit nur brauchbar nach Abstreifung wesentlicher Elemente und nach Übertragung in unsere anders geartete Weltanschauung.

Aber ist denn Jesus wirklich nur zu verstehen von der spätjüdischen Eschatologie aus? Ist er Eschatologist? Ist er Rationalist? Ist er Moralist? Ist das Willensmäßige bei ihm das Entscheidende? Und wie ist damit zu vereinigen, daß unser Verhältnis zu ihm ein mystisches sein muß? Es reiht sich Fragezeichen an Fragezeichen.

Im Anschluß an Schweitzers Urteil sei erwähnt, daß auch heutige Dogmatiker wie E. Brunner, Der Mittler, S. 43ff. u. ö., in stärkster Weise die in der Leben-Jesu-Bewegung zutage getretene Beurteilung Jesu bekämpfen. In ihr handle es sich um die Persönlichkeit Jesu, die Beurteilung eines Menschen, das, was übrigbleibe, wenn einem Jesus Christus nichts Entscheidendes mehr zu sagen habe. Vom Christus Jesus gebe es nur *eine* Auffassung. Aber vom bloßen Menschen Jesus, mag man seine Menschheit noch so hoch steigern, gebe es unbegrenzt viele Auffassungen, nämlich ebenso viele wie Gesichtspunkte, unter denen ein menschliches Leben interessieren kann. Davon lege die moderne Jesusliteratur reiches Zeugnis ab. An einen Menschen könne man aber nicht glauben. Die modernen Jesusforscher sehen den „Christus nach dem Fleisch", nicht den „Christus im Fleisch".

Eine prinzipielle Erörterung des Problems wird aufgenommen von R. Bultmann in der Schrift „Jesus", 1926.

Bultmann will den Leser zu einer persönlichen Begegnung mit der Geschichte führen. Sein Blick richtet sich auf das, was Jesus gewollt hat und deshalb als Forderung seiner geschichtlichen Existenz Gegenwart werden kann. Das Interesse an der „Persönlichkeit" Jesu ist dabei ausgeschaltet. Ist er doch der Meinung, „daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind ... Was seit etwa anderthalb Jahrhunderten über das Leben Jesu, seine Persönlichkeit, seine innere Entwicklung und dergleichen geschrieben ist, ist phantastisch und romanhaft" (S. 12). Über die Evangelien als Quellen urteilt er ungünstig. Das Johannesevangelium zieht er für die Verkündigung Jesu überhaupt nicht heran. In den Synoptikern unterscheidet er verschiedene Schichten, Gemeindetheologie, Hellenistisches, aramäische Überlieferung. Er glaubt, bis zur ältesten Schicht vordringen zu können. Aber „natürlich hat man erst recht keine Sicherheit, daß die Worte dieser ältesten Schicht von Jesus gesprochen sind. Es wäre möglich, daß auch die Entstehung der ältesten Schicht schon auf einen komplizierten historischen Prozeß zurückgeht, den wir nicht mehr zu erkennen vermögen." Der Komplex der Gedanken jener ältesten Schicht ist ein aus der Geschichte zu uns gelangtes Traditionsstück, in dessen Befragung wir die Begegnung mit der Geschichte suchen. Daß Jesus der Träger dieser Gedanken gewesen sei, wird zwar als überwiegend wahrscheinlich betrachtet. Sollte es anders gewesen sein, so ändert das nichts. „Wer diesen ‚Jesus' für sich immer in Anführungsstriche setzen und nur als abkürzende Bezeichnung für das geschichtliche Phänomen gelten lassen will, um das wir uns bemühen, dem ist es unbenommen" (S. 17).

So befremdend dieser historische Skeptizismus ist, und so verwunderlich es ist, daß Bultmann bei der geschilderten Stellungnahme sein Buch über Jesus als ersten Band des Sammelwerks: „Die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken" hat erscheinen lassen, so ist das doch nur die eine Seite seiner Betrachtung. Er glaubt doch, bis zu Jesus vordringen zu können. Freilich, da Jesus durch das Wort gewirkt habe, könne man, was er gewollt habe, nur als Lehre reproduzieren. Jesu Worte faßt er als Fragen, wie wir selbst unsere Existenz auffassen wollen.

Damit aber tritt eine bedeutsame Unklarheit dieser Schrift zutage. Jesus hat für Bultmann etwas Prophetisches. Denn er will sich durch Jesu Worte über die Möglichkeiten und Notwendigkeiten des eigenen Daseins klar werden. Hinter dem Propheten aber steht Gott als der Beauftragende. Daher ist die Person des Propheten als des Trägers dieses Auftrags nicht auszuschalten. Sagt Bultmann doch auch selbst am Schluß seines Buches, daß es eine Würdigung der Person Jesu gebe, die seiner Absicht entspreche. Jesus habe für uns Bedeutung, „sofern er gesandt ist von Gott, sofern er Träger des Wortes ist“ (S. 198). „Ob er von Gott gesandt ist, das ist die Entscheidung, in die der Hörer gestellt ist, und es bleibt bei Jesu Wort: Heil dem, der nicht Anstoß nimmt an mir“ (S. 200). Also doch an der Person Jesu. Es ist freilich etwas anderes, ob Bultmann das Interesse an der Persönlichkeit Jesu in der Untersuchung ausschalten will, und ob es möglich ist, die Person Jesu auszuschalten. Aber diese Frage ist offenbar von Bultmann in ihrer Bedeutung nicht erkannt worden. So ist denn der Bultmannsche Jesus, der eine Lehre bringt, doch auch nur eine geschichtliche Größe, wie andere es sind, ein Großer der Menschheit. Dennoch kann sich Bultmann schließlich der Erkenntnis nicht entziehen, daß Jesus für uns nur Bedeutung hat als Gottgesandter, als Träger des göttlichen Willens. Man sieht in diesem Ringen das Zwingende der christlichen Beurteilung der Person Jesu.

Es ist auch eine starke Verkürzung des Werkes Jesu, wenn man es auf seine Lehre, also die Verkündigung, beschränkt. Als geschichtliche Person, die er doch gewesen ist, wie auch Bultmann anerkennt, ist sein Handeln und Gottes Handeln an ihm aus seiner geschichtlichen Wirksamkeit nicht auszuschließen.

Auf den Artikel von K. L. Schmidt „Jesus Christus“ in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 2. Aufl. 1929, Bd. III, S. 110—151, gehe ich hier nicht ein. Es wird darüber an einer späteren Stelle zu sprechen sein.

3. Die Aufgabe.

Aus dem gegebenen Überblick über den Stand der Jesusforschung ist ersichtlich, daß zwei Aufgaben neue Bearbeitung erfordern, die Quellenfrage und die Zeichnung des biblischen Jesusbildes.

Es ist auf die Dauer unerträglich, den Überlieferungen unserer Evangelien über Jesus das größte Mißtrauen entgegenzubringen, dann aber doch über Jesus bestimmte Aussagen zu machen. Sind die christlichen Quellen wirklich so wenig vertrauenswürdig, wie vielfach behauptet wird, so soll man eingestehen, daß die Person Jesu geschichtlich für uns nicht erfaßbar ist. Dann gibt es auch kein zuverlässiges Glaubensbild von Jesus. Denn dies beruht ja doch auf der geschichtlichen Überlieferung der ältesten Gemeinde.

Daher soll in der folgenden Untersuchung die Quellenfrage von neuem aufgerollt werden. Die Quellen, voran die urchristlichen Quellen, sollen auf ihre geschichtliche Zuverlässigkeit hin untersucht werden. Sodann soll auf Grund des gewonnenen Ergebnisses die Person Jesu in ihrer religiösen Bedeutung geschildert werden. Ich beabsichtige aber nicht, die gesamte Verkündigung Jesu darzustellen. Das habe ich in meiner „Theologie des Neuen Testaments" getan. Es kommt mir hier darauf an herauszuarbeiten, was für eine Aufgabe sich Jesus von Gott gestellt wußte, und wie er als Träger dieser Aufgabe innerhalb seines Volkes und der Menschheit, also auch vor uns, dasteht.

Schenkel hat den Ausdruck „Charakterbild Jesu" geprägt. Der so ganz anders gerichtete Kähler hat ihn aufgenommen. Das Charakterbild Jesu muß in der Tat uns vor Augen gestellt werden, wenn wir etwas von ihm haben sollen.

Aber es soll, um falschen Deutungen vorzubeugen, noch einmal wiederholt werden, was bereits im Eingang gesagt worden ist. Durch die Zeichnung eines solchen Charakterbildes wird der Glaube nicht geweckt. Der Glaube entsteht durch Gottes Wirken. Zu Christus kann niemand kommen, dem Gott nicht das Herz öffnet. Wohl aber hat die theologische Wissenschaft Vorarbeit zu tun. Man kann die Steine beiseite räumen helfen, welche den Weg zu Christus einengen oder versperren.

Es ist letztlich doch auch Zeugnis, wie alle christliche Verkündigung Zeugnis ist, wenn wir das Bild des biblischen Christus nachzuzeichnen versuchen. Denn dies Bild ist es, welches, seit es in der Geschichte der Menschheit dasteht, sich die Herzen der Menschen immer wieder unterwirft, weil wir in dieser Person, und nur in ihr, Gott haben, von dem und auf den hin wir geschaffen sind.

I. Teil.

Der Wert der geschichtlichen Überlieferung über Jesus.

1. Kapitel.

Die außerchristlichen Überlieferungen.

Die Überlieferungen über die Person Jesu zerfallen in zwei sehr ungleiche Gruppen, außerchristliche und christliche. Wir haben über Jesus und sein geschichtliches Wirken in außerchristlichen Quellen nur spärliche Mitteilungen. Diese Quellenüberlieferung beginnt erst zu wachsen mit der Ausbreitung des Christentums in der griechisch-römischen Welt, und auch da nur langsam und allmählich. Erst im zweiten christlichen Jahrhundert gewinnt sie Bedeutung. Das konnte auch nicht anders sein in jener von zahlreichen und sehr verschiedenartigen Religionen und religiösen Strömungen erfüllten Zeit, und da Jesus in dem politisch bedeutungslosen und in der damaligen Kulturwelt meist verachteten Volk der Juden aufgetreten und von ihm verworfen worden war. Auch sind es ja in den Anfangszeiten ganz überwiegend die niedrigen und mittleren Schichten, welche zuerst von der christlichen Botschaft erreicht wurden. Wie sollten wir da in der damaligen Literatur Äußerungen über den Religionsstifter Jesus erwarten! Haben wir doch auch von der Hand Jesu keine einzige Schrift, ja nicht einmal eine einzige Zeile. Er ist eine ganz unliterarische Persönlichkeit.

Um so bedeutungsvoller ist es, daß wir ein oder zwei Zeugnisse römischer Schriftsteller über die Person Jesu besitzen, die nur unverständige Kritik in Zweifel ziehen kann. Das wichtigste ist das des römischen Geschichtsschreibers Tacitus, welcher im zweiten Jahrzehnt des zweiten christlichen Jahrhunderts in seinem Geschichtswerk „Annalen“ 15, 44, auf Grund seiner Quellenstudien berichtet, Nero habe nach dem von ihm angestifteten Brand Roms den Versuch gemacht, den Verdacht der Brandstiftung von sich selbst abzulenken

und auf die Christen zu wälzen. In diesem Zusammenhang schreibt er: „Der Urheber dieses Namens (Christianer), Christus, war unter der Regierung des Kaisers Tiberius von dem Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden." Der römische Historiker hat danach Kenntnis von der aus dem Judentum hervorgewachsenen religiösen Sekte der Christen gehabt und gewußt, daß sie von einer bestimmten Persönlichkeit, die er Christus nennt, gestiftet worden ist. Daß er diese Person nicht mit ihrem irdisch-menschlichen Namen, Jesus, nennt, sondern mit dem Würdenamen Christus, ist geschichtlich gleichgültig, weil Jesus ja von den Seinen als Christus oder der Christus verkündigt wurde. Ferner aber hat Tacitus in Erfahrung gebracht, daß Christus von dem römischen Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Dieser hat während der Regierung des Kaisers Tiberius in den Jahren von 26—36 Judäa verwaltet. Somit haben wir in dieser Aussage des Tacitus ein festes geschichtliches Zeugnis, an dem man nicht vorübergehen kann und welches sich in voller Übereinstimmung mit den christlichen Überlieferungen befindet.

Eine zweite Notiz begegnet bei dem gleichzeitigen römischen Schriftsteller Sueton in seiner Biographie des Kaisers Claudius, Kap. 25: Claudius habe die Juden, welche auf Anstiften des Chrestus ständig Unruhen verursachten, aus Rom vertrieben. Diese Nachricht muß man nur richtig verstehen und deuten. Der Römer hat eine gewisse geschichtliche Kunde gehabt, und doch ist sie so nicht richtig. Chrestus ist volkstümliche Aussprache für Christus. Sueton hat also wohl gemeint, ein Jude namens Chrestus oder Christus habe die damalige römische Judenschaft andauernd in Aufruhr versetzt, so daß schließlich der Kaiser mit einem Edikt gegen die Juden eingegriffen habe, während als geschichtlicher Tatbestand anzunehmen sein wird, daß jene Aufregung während der Regierung des Claudius durch die Verkündigung des Evangeliums von Christus in der römischen Judenschaft verursacht worden ist. Auch aus diesem Zeugnis ist, wenn man die vorgetragene Deutung gelten läßt, geschichtlich das Doppelte zu entnehmen, daß das junge Christentum im Anfang der römischen Kaiserzeit aus dem Judentum hervorgewachsen und daß Christus der Stifter dieser Religion gewesen ist. Das Zeugnis des Tacitus und das des Sueton sind also verwandt, und doch berichten sie von geschichtlichen Ereignissen aus den Anfangszeiten des Christentums, die sich unter verschiedenen Kaisern zugetragen haben, unbeeinflußt durch christliche Quellen.

Aus dem Judentum besitzen wir zeitgeschichtliche Quellen, in denen über Jesus und die Anfänge der christlichen Religion Nachrichten zu erwarten wären. Das sind die Schriften des Geschichtsschreibers des jüdischen Volkes Flavius Josephus, welcher seine Werke in den letzten Jahrzehnten des ersten christlichen Jahrhunderts in Rom abgefaßt und insbesondere die Geschichte seines Volkes in der römischen Kaiserzeit ausführlich dargestellt hat, in den Werken „Altertümer“ und „Über den jüdischen Krieg“. Von den Christen berichtet Josephus nichts. Über Christus enthalten die Altertümer XVIII 3, 3 § 63. 64 folgende Aussage: „Es tritt auf in dieser Zeit Jesus, ein weiser Mann, wenn anders man ihn als Menschen bezeichnen kann. Er war nämlich ein Täter wunderbarer Werke, ein Lehrer der Menschen, welche mit Freude die Wahrheit aufnehmen. Und viele Juden, viele aber auch aus dem griechischen Volke gewann er. Er war der Christus. Und als ihn auf die Anklage der bei uns ersten Männer Pilatus mit dem Kreuze bestraft hatte, ließen von ihm nicht ab, die ihn zuerst geliebt hatten. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, da ja die göttlichen Propheten dies und tausend andere wunderbare Dinge von ihm gesagt hatten. Noch bis jetzt hat das Geschlecht derer, die nach ihm Christen genannt worden sind, nicht aufgehört.“

Durch die Jahrhunderte hindurch ist diese Stelle immer wieder Gegenstand der Untersuchung gewesen, so daß man von einer „unabsehbaren Menge“ literarischer Arbeiten über sie hat sprechen können. Die Handschriften enthalten die Stelle alle. Auch Eusebius zitiert sie Kirchengeschichte I, 11 und Demonstratio evangelica III 3, § 105—106 (Gaisford). Origenes scheint sie in seinem Josephustext nicht gelesen zu haben. Allein, entscheidend können nur die inneren Gründe sein. Seit dem 16. Jahrhundert bezweifeln viele die Echtheit, andere nehmen eine christliche Interpolation des ursprünglichen Textes an. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 4. Aufl., 1901, S. 544ff. hat die wichtigste Literatur bis 1901 zusammengestellt. Die Untersuchungen sind aber weitergegangen.

Immer mehr befestigt sich die Meinung, daß diese Aussage über Christus ein christlicher Einschub ist. Der Jude Josephus hat nicht geschrieben: „Dieser war der Christus.“ Auch verrät gleich der erste Satz eine Anspielung auf den christlichen Glauben von der Gottheit Christi. Man wird auch Josephus nicht als Zeugen für die Auf-

erstehung Jesu am dritten Tage und das Verständnis des Alten Testaments als Weissagung darauf in Anspruch nehmen dürfen. Auch daß er viele aus dem griechischen Volk gewonnen habe, gilt nicht von Jesus selbst, sondern von der christlichen Mission. Erscheint so die Stelle geradezu als ausgebeint, wenn man den Rest als von Josephus herrührende Überlieferung ansehen wollte, so hat neuerdings E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Band 31, 1913, S. 637—666 auf Anklänge in dieser Stelle an das älteste christliche Symbol aufmerksam gemacht. Namentlich aber hat er nachgewiesen, daß Josephus in seinem Bericht über die zehn Jahre der Prokuration des Pilatus ein übliches Kompositionsschema annalistischer Historiographie angewandt hat. Er fand in der von ihm benutzten Quelle die Amtsverwaltung des Pilatus in Judäa und Samaria als eine Serie von „Skandalen" *(θόρυβοι)* dargestellt und schloß sich dem Bericht so mechanisch an, daß dieses Schema durch das Jesuszeugnis § 63 und 64 zerstört würde. Dies Zeugnis ist zwischen die Erzählungen des zweiten und dritten Skandals, die Pilatus in seiner Amtsverwaltung hervorgerufen habe, eingeklemmt. Scheidet man die ganze Stelle als Interpolation aus, so passen die vorhergehenden und nachfolgenden Stücke zueinander.[1])

---

[1]) Dies Resultat wird nicht verändert durch das Werk R. Eislers, *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας*, Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakob des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt, in Religionswissenschaftliche Bibliothek, begründet von W. Streitberg, 9, 1928/29. Eisler erhebt den Anspruch, es sei ihm gelungen, die seit dem 12. Jahrhundert erwähnten, aber bisher nicht nachweisbar gewesenen Stellen über Jesus und seine Jünger im hebräischen Josephus, dem sogenannten Josippon oder Joseph ben Gorion in mehreren Handschriften und einem seltenen Druck wiederaufzufinden. Allein dies Zeugnis des Josippon über Jesus kann durchaus nicht als echtes Josephuszeugnis betrachtet werden, sondern es ist ein späteres Machwerk. Ebenso wenig kann Eislers Versuch als geglückt betrachtet werden, aus dem griechischen Josephuszeugnis echte von Josephus geschriebene Bestandteile herauszulösen. In diesem Werk ist eine ungewöhnliche Gelehrsamkeit entfaltet worden, und doch ist der Gesamtertrag für die theologische Wissenschaft gering. Eisler geht, wie schon der Titel verrät, von der bestimmten dogmatischen Einstellung aus, daß Jesus geschichtlich nur „ein bloßer Mensch" gewesen sein kann. Da die ältesten christlichen Quellen ihn aber als „übermenschlichen Gottessohn" schildern, erscheinen sie ihm historisch als nicht brauchbar, und so wendet er sich außerchristlichen

Es ist wohl anzunehmen, daß Josephus in seinem Bericht über die Amtstätigkeit des Pilatus von Jesus nichts überliefert hat, soweit wir wenigstens urteilen können. Spricht er XX 9, 1 von Jakobus, dem Bruder Jesu, des sogenannten Christus, so liegt es nahe zu vermuten, daß diese Charakterisierung des Jakobus gleichfalls eine christliche Einfügung ist. Denn Josephus selbst hatte ja seinen Lesern nichts von Jesus, dem sogenannten Christus, mitgeteilt.

Damit stehen wir vor einer zunächst auffallenden Tatsache. Wie hat der jüdische Geschichtsschreiber von Jesus und der von ihm entfachten religiösen Bewegung, die das Judentum des ersten christlichen Jahrhunderts tief erregt hat, schweigen können? Der Grund wird in der Tendenz seines Geschichtswerkes zu suchen sein.

Als Günstling der flavischen Kaiser und als ein Mann, der aus einem jüdischen Priester und Pharisäer sich zum Römling entwickelt hatte, war er eifrig bestrebt, das jüdische Volk und seine Religion in einem Lichte darzustellen, welches sie der Bildung seiner Zeit und besonders den Römern sympathisch machen sollte. Die religiösen Richtungen der Pharisäer und Sadduzäer hat er als eine Art Philosophenschulen dargestellt. Er konnte wohl von Johannes, dem sogenannten Täufer sprechen. Aber von einem Mann, der von den

---

Quellen zu, gerade auch den christenfeindlichen Quellen, und meint, so das geschichtliche Bild Jesu gewinnen zu können. Die Gedankengänge und die Art der Benutzung des Materials sind aber vielfach abstrus und abwegig. Ich hebe ein Beispiel heraus. Eisler meint, aus seinen Quellen nachweisen zu können, daß Jesus zu den qenitisch-rekhabitischen „fahrenden Leuten" gehört habe (II, 178ff.), die zugleich berufsmäßig die Wahrsagerei und das Heilgewerbe ausübten, zu der Klasse der Wanderhandwerker, der harašîm oder naggarîm. Wenn ein solcher haraš oder naggar, ein solcher Wundertäter und Beschwörer noch in dem Ruf stand, Nachkomme des Königs David zu sein und des weisen, allen Zaubers kundigen Königs Salomo, so könne man sich denken, welchen Zulauf er fand. Durch diese Heilerfolge und den Zulauf des Volks will Eisler die Entstehung des Messiasbewußtseins Jesu erklären. Danach hat den Verfasser auch nicht ein Hauch des Geistes Jesu berührt.

Ich benutze diese Gelegenheit, hier jüdische Schriften zu nennen, die sich mit dem Jesusproblem beschäftigen, da ich in der folgenden Darstellung nicht darauf einzugehen gedenke. Hamburger, Realencyklopädie des Judentums, Abt. III, Supplement IV, Leipzig 1897, S. 37—52. Jesus von Nazareth — Konstantin Brunner, Unser Christus, Berlin 1921. — Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum. München 1921. 2 Bde. — J. Klausner, Jeschu ha-Nošri, hebräisch, Jerusalem 1922; englische Übersetzung von H. Danby, London 1925, New York 1927. — Emil Ludwig (Cohn), Der Menschensohn, die Geschichte eines Propheten, Berlin 1928.

Obersten des Volkes ausgestoßen und hingerichtet worden war und dessen Verkündigung den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit war, und von seinen Anhängern hat er geschwiegen.

Dazu kam ein zweiter, für Josephus wohl noch schwerer wiegender Grund. Es handelte sich bei Jesus und den Christen um die national-jüdische messianische Hoffnung, die in den Augen der Römer einen politischen Beigeschmack hatte. Hat doch noch der Kaiser Trajan sich die Nachkommen eines Bruders Jesu vorführen lassen, um festzustellen, ob von ihnen Bewegungen gegen die römische Herrschaft zu erwarten seien. Die von Jesus entfachte Bewegung hätte den Römern als revolutionär erscheinen können. Es ist sehr bezeichnend, daß Josephus von der jüdischen messianischen Hoffnung nur gelegentlich der Zerstörung Jerusalems spricht (Jüdischer Krieg VI, 5, 4). Sie beruht nach ihm hauptsächlich auf einer zweideutigen alttestamentlichen Weissagung, die die Juden falsch gedeutet hätten, während sie sich in Wahrheit auf den in Judäa zum Kaiser ausgerufenen Vespasian beziehe. Stand Josephus so zu der messianischen Hoffnung seines Volkes, so wird er keine Veranlassung gefühlt haben, von älteren messianischen Bewegungen innerhalb des Judentums Bericht zu erstatten.

Aus rabbinischen und anderen jüdischen Quellen erhalten wir kein neues geschichtliches Material über Jesus und das Christentum. Der Talmud enthält eine Anzahl von Anspielungen auf die evangelische Überlieferung, in denen sie in gehässiger Verzerrung erscheint. Das eine aber geht aus diesen böswilligen Bezugnahmen hervor, daß die Person Jesu einen tiefen Eindruck auf das Volk gemacht haben muß. Sonst hätten sie ihn nicht mit so bitterem Haß verfolgt und karikiert.

---

2. Kapitel.

Die christlichen Überlieferungen in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Schon aus den vorgeführten außerchristlichen Überlieferungen geht hervor, daß Jesus eine geschichtliche, aus dem Judentum hervorgegangene Person ist. Die römische Geschichtsschreibung gibt auch mit aller Deutlichkeit die Zeit seines geschichtlichen Auftretens an.

Es ist aber, wie schon ausgeführt worden ist, nur naturgemäß, daß wir Näheres über die geschichtliche Wirksamkeit Jesu erst aus

der christlichen Quellenüberlieferung erfahren. Dies Material ist nicht allzu reichlich. Es liegt in der Hauptsache in den vier Evangelien vor. Jedes Evangelium gibt ein geschlossenes Bild von Jesu Wirksamkeit. In dem heute gebräuchlichsten neutestamentlichen Text, dem Nestleschen, enthält das Matthäusevangelium 83 Seiten Kleinoktav, Markus 54, Lukas 91, Johannes 66 Seiten. Setzt man in Rechnung, daß namentlich die drei Synoptiker zum Teil denselben Stoff überliefern, so würde man den ganzen evangelischen Stoff in einem Büchlein von 6 bis 7 Bogen drucken können. Und doch ist er inhaltlich durchaus ausreichend, Jesus als Person zu zeichnen. Ergänzungen bieten auch andere neutestamentliche Schriften dar. Sie setzen im wesentlichen durchaus das gleiche Jesusbild voraus wie die Evangelien.

Wir haben als Christen keinen Grund, über die Entstehung unserer Religion nach anderen Maßstäben zu urteilen als über das Werden anderer Religionen. Wir nehmen es in Anspruch, über die Religionen Chinas, über die von Buddha oder von Zarathustra abgeleiteten Religionen ein geschichtliches Urteil zu fällen. Wir besitzen aber über Laotse an gesicherten geschichtlichen Überlieferungen nur ganz wenig, über Konfutse einiges aus den Gesprächen, die wahrscheinlich von seinen Schülern gesammelt worden sind. Sein Biograph dagegen hat Hunderte von Jahren nach seiner Zeit gelebt.

Was Zarathustra betrifft, so steht nicht einmal die Zeit fest, in der er gelebt hat. Wir haben eine Überlieferung bei Diogenes Laertius, Prooemium 2, der zufolge Hermodoros der Platoniker in seiner Schrift über die Mathemata angibt, daß von den Magiern, deren erster der Perser Zoroastres gewesen sei, bis zur Eroberung Trojas 5000 Jahre verflossen seien, und daß Xanthos der Lyder (ca. 480) berichtet, seit Zoroastres seien bis zum Übergang des Xerxes 6000 Jahre vergangen. Eudoxos und Aristoteles setzten Zarathustra 6000 Jahre vor Platos Tod. Eine einheimische Tradition läßt Zarathustra zu Beginn des 6. Jahrhunderts vor Christus aufgetreten sein, eine Datierung, welcher ein Teil der heutigen Forscher (Justi, Lehmann, Söderblom, Hertel) Glauben schenken. Andere setzen ihn in die Zeit von 1500—1000. Aus den Gathas, den ältesten Bestandteilen des Avesta, erfahren wir die Namen seines Vaters, des ihn begünstigenden Fürsten und seiner Frau. Was in dem jüngeren Avesta erzählt wird, ist Sage und Legende. In den Gathas sind wohl wenigstens einige seiner Worte erhalten. Doch sind die

Gathas bearbeitet worden, so daß es nicht sicher ist, ob wir unbearbeitete Worte Zarathustras in ihnen haben. Ferner ist die Deutung dieser Worte äußerst schwierig.

Am meisten Material zur Vergleichung mit der christlichen Religion bietet der Buddhismus. Gotama Buddha ist um 480 v. Chr. gestorben.[1]) Sein Wirken dürfte in die Zeit von 525—480 v. Chr. fallen. Er hat in seinem jahrzehntelangen Wanderleben eine schriftstellerische Tätigkeit nicht ausgeübt. Die Angaben über sein Leben, die wir haben, sind jungen Datums. Sie entstammen erst der christlichen Zeit und sind in hohem Maße legendarisch. Anders steht es mit gewissen Teilen seiner Lehre.

In dem Tripitaka, dem Palikanon der Buddhisten, werden die meisten Reden und Sprüche dem Buddha selbst in den Mund gelegt. Es wird sogar genau und umständlich erzählt, wo und bei welcher Gelegenheit der Meister eine Rede gehalten oder einen Ausspruch getan habe. Aber „was davon wirklich auf Buddha zurückgeht, wird sich wohl kaum je entscheiden lassen“ (S. 3), trotzdem aller Wahrscheinlichkeit nach manche Reden und Aussprüche des Buddha von seinen Jüngern getreu im Gedächtnis bewahrt und der Nachwelt überliefert worden sind. Reden wie die berühmte Predigt von Benares über die „vier edlen Wahrheiten“ und den „edlen achtteiligen Pfad“, die nicht nur an vielen Stellen des Palikanons, sondern auch in buddhistischen Sanskrittexten immer in demselben Wortlaut wiederkehrt, manche der im Mahaparinibbanasutta überlieferten Abschiedsreden, die der Meister vor seinem Hinscheiden an die Jünger gerichtet haben soll und manche weitere der als „Worte des Buddha“ überlieferten Verse und kurzen Aussprüche „dürfen wir wohl, ohne uns der Leichtgläubigkeit schuldig zu machen, als von Buddha selbst herrührend gelten lassen“.

Der Buddha hat auch einen förmlichen Orden gegründet. Er hat eine Gemeinde von Jüngern um sich gesammelt, die nach strengen Vorschriften ein heiliges Leben im Sinne des Meisters führten, um das Ende des Leidens, das gepriesene Nirwana zu erreichen. So werden auch manche der Regeln und Satzungen für diese Mönchsgemeinde, vor allem „die zehn Gebote für die Bettel-

---

[1]) Ich entnehme die meisten der folgenden Angaben dem Werke von M. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, 2. Band, 1. Hälfte, Die buddhistische Literatur, Leipzig 1913.

mönche", vielleicht auch die Bekenntnislitanei (patimokkha) auf Buddha selbst zurückgehen.

Danach kann zwar keins der Werke, welche zur buddhistischen Literatur gehören, aus der Zeit des Buddha stammen, aber einzelne der in diesen Werken enthaltenen Texte können als Worte des Buddha gelten. Es sind aber auch unter den ersten Jüngern des Buddha hervorragende Geister gewesen, so daß manche der in unsern Sammlungen enthaltenen Reden, Sprüche und Gedichte solche Jünger zu Verfassern haben dürften.

Fast die ganze älteste Literatur der Buddhisten besteht aus Sammlungen, Sammlungen von Reden oder Gesprächen, von Sprüchen, von Liedern, von Erzählungen und von Ordensregeln. Das Tripitaka ist nichts anderes als eine große Sammlung solcher Sammlungen. Diese können naturgemäß erst den Abschluß einer längeren vorausgehenden literarischen Tätigkeit bilden. Ihre Bestandteile werden daher verschiedenen Zeiten angehören.

Die buddhistische Überlieferung berichtet von einem solchen Abschluß aus ganz früher Zeit. Wenige Wochen nach dem Tode des Buddha soll in der Stadt Rajagaha eine von den unmittelbaren Jüngern des Buddha veranstaltete Versammlung der Mönche stattgefunden haben, das sogenannte erste buddhistische Konzil, um einen Kanon der Religion und der Ordenszucht festzustellen. Die heutige Wissenschaft bestreitet aber diese im Tripitaka überlieferte Nachricht, weil danach die beiden großen über die Lehre und die Ordenszucht handelnden Teile des Tripitaka im wesentlichen so, wie wir sie in unserm Palikanon finden, schon kurz nach dem Tode des Buddha bestanden hätten, was schlechterdings unmöglich ist. Ihr zugrunde liegt wohl die Erinnerung, daß die Ältesten der Gemeinde sich bald nach dem Tode des Meisters versammelt haben werden, um sich über die Hauptpunkte der Lehre und der Ordenszucht zu einigen.

Nun vergleiche man den aus den Evangelien über Jesus uns erhaltenen Bestand von historischen Überlieferungen. Mit ihnen können die Überlieferungen über die Anfänge der chinesischen Religionen und der des Zarathustra überhaupt nicht auf eine Stufe gestellt werden, aber auch nicht die historische Kunde über die Anfänge der buddhistischen Religion. Gerade über die Person Jesu und sein Wirken haben wir in den Evangelien eine reiche Kunde, die, wie aus dem Eingang des Lukasevangeliums ersichtlich ist, im wesentlichen direkt auf Augenzeugen des Wirkens Jesu

zurückgeht, so daß von einer irgendwie stärkeren Umbildung mit Recht nicht geredet werden darf oder dürfte. Dagegen ist in der buddhistischen Literatur das von Buddha selbst herrührende Überlieferungsgut uns nur im Zusammenhang mit weiteren Überlieferungsschichten erhalten geblieben.

Die Geschichte der Philosophie ist der Meinung, daß sie auf Grund der Schriften des Plato und des Xenophon sehr wohl imstande ist, ein geschichtliches Bild des Sokrates zu zeichnen, der sich doch im Geiste der beiden genannten Männer keineswegs einheitlich widerspiegelt. Mit nicht geringerem Rechte darf die theologische Forschung behaupten, daß sie das Lebensbild Jesu in den Hauptumrissen zu zeichnen vermag, mögen auch die ältesten Berichterstatter es in verschiedenen Abschattierungen überliefern. Die Hauptsache ist doch, daß es zum allergrößten Teil unmittelbare Reflexe der Person Jesu sind, die uns in den Berichten des Neuen Testaments entgegentreten, so daß man größere Veränderungen nicht anzunehmen hat.

Das biblische Christusbild ist in der christlichen Kirche bis zum Aufkommen des Rationalismus im 18. Jahrhundert, der historisch-kritischen Betrachtung des 19. Jahrhunderts, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts emporblühenden religionsgeschichtlichen Forschung und moderner und modernster Geistesströmungen als das geschichtliche angesehen worden. Seitdem aber herrscht vielfach die Meinung, daß es bereits in der neutestamentlichen Überlieferung in einer Überhöhung, in einer Um- und Neugestaltung, in einer Trübung und Übermalung vorliege.

Daher liegt heute die Sachlage derart verwickelt, daß man sich sehr vorsichtig und Schritt für Schritt den Weg zu bestimmten Behauptungen bahnen muß. Die Quellenüberlieferung ist in ihrer geschichtlichen Entwickelung und ihrem geschichtlichen Wert zu durchmustern, ehe an die geschichtliche Darstellung herangetreten werden kann.

---

3. Kapitel.

Der Apostel Paulus.

Derjenige unter den Jüngern Jesu, den wir am sichersten auf Grund literarischer Quellen bis in die Anfangszeiten seines Christenstandes und zugleich bis in die Anfangszeiten der christlichen Religion überhaupt verfolgen können, ist der Apostel Paulus. Wir haben von seiner Hand eine Reihe Briefe an christliche Gemeinden, die er gegründet hat, und an christliche Einzelpersonen, an die er als Apostel und Missionar geschrieben hat. Ferner sind uns in der Apostelgeschichte historische Nachrichten über seine Person, sein Leben und sein Wirken überliefert, welche noch keine besonnene literarische und geschichtliche Kritik in Zweifel gezogen hat.

Auf Grund dieser Überlieferungen ist Paulus Zeuge etwa für folgendes Christusbild.

In der Zeit, in der der junge Paulus in Jerusalem als Pharisäerschüler aufwuchs, ist Jesus im jüdischen Lande mit messianischen Ansprüchen aufgetreten. Diese widersprachen auf das stärkste den herrschenden jüdischen Erwartungen, da Jesus weder die Römer aus dem Lande trieb und als Davidide ein national-jüdisches Königreich aufrichtete, die Verwirklichung des im Volke lebenden Ideals der alten Davidsherrschaft, noch auch in apokalyptisch-eschatologischer Weise die Welterneuerung und Weltvollendung vollzog. Die jüdischen Obersten, voran die Pharisäer als die eigentlichen Führer des Volkes, empfanden die Art des Auftretens und Wirkens Jesu dermaßen als unjüdisch und im Widerspruch mit ihrem Verständnis der alttestamentlichen Verheißung stehend, daß sie Jesus als Messiasprätendenten mit ihrem glühendsten Haß verfolgten und nicht eher ruhten, als bis sie mit Hilfe des römischen Prokurators seine schimpfliche Hinrichtung erreicht hatten.

Diesen pharisäischen Haß gegen Jesus hat der junge Saul in noch höherem Maße geteilt als viele seiner pharisäischen Parteigenossen. Aber er ist kurze Zeit, spätestens ein Jahr nach dem Tode Jesu ein ebenso übereifriger Christ und Anhänger dieses hingerichteten Jesus geworden.

Angesichts dieses geschichtlichen Tatbestandes darf es als das Natürlichste angesehen werden, daß, was Paulus nunmehr von der Person Jesu aussagt, zuverlässige geschichtliche Kunde ist. Denn stammen auch seine literarischen Aussagen aus der Zeit der Höhe

seiner apostolischen Wirksamkeit, so ist es doch das Ergebnis der geschichtlichen Forschung, daß die Christologie des Apostels seit seiner Bekehrung die gleiche geblieben ist. Es ist der himmlische Christus gewesen, welcher den Paulus in seine Nachfolge berufen hat. Aber für ihn ist zu allen Zeiten der himmlische Christus und der irdische, am Kreuz als niedriger Mensch und als Verworfener gestorbene Jesus eine Einheit gewesen.

Hier sehen wir: für die älteste Christenheit ist das Leben Jesu nicht mit dem Tode abzugrenzen, sondern die Auferstehung und das mit ihr beginnende himmlische Leben und die seit der Auferweckung von den Toten sich kundgebende göttliche Machtfülle sind untrennbare Bestandteile des Lebens dieser Person, also des „Lebens Jesu".

Gerade auch an dem Beispiel des Apostels Paulus ist das klar ersichtlich. Bei dem leidenschaftlichen Haß des Pharisäers Saul gegen Jesus und sodann gegen seine Jünger ist anzunehmen, dieser Jude hätte gegen jede Behauptung der Jünger betreffend diese Person, über Jesu irdische Macht- und Wundertaten, wie über seine Wirksamkeit als der Auferstandene und zur Rechten Gottes Erhöhte, welche sich nicht mit der damals durchaus kontrollierbaren und von den Feinden kontrollierten geschichtlichen Wahrheit vertrug, entschieden Front gemacht und als lügnerische Verkündigung gebrandmarkt.

Was ist es aber für eine Botschaft, welche Paulus sofort als Christ wie die anderen Apostel vor ihm vertritt?

Jesus, der Jesus, den Paulus als Irdischen aller Wahrscheinlichkeit nach gesehen und gekannt hat, ist vorzeitlichen Ursprungs, aus der Präexistenz ins irdische Dasein eingetreten und aus dem irdischen Dasein emporgehoben worden zu himmlischem Leben und von Gott mit göttlicher Machtfülle umkleidet worden.

Die Rede, daß er damit aus den damaligen Natur- und Erlösungsreligionen herrührende mythische Elemente mit dem überlieferten und auch ihm bekannten irdischen Jesusbilde verbunden hätte, verfängt nicht, so zuversichtlich sie auch vorgetragen zu werden pflegt. Denn der Apostel legt den allergrößten Wert darauf, daß er den wirklichen, den geschichtlichen Jesus verkündigt, und er beruft sich darauf, daß seine Christusverkündigung dieselbe sei wie die der Apostel vor ihm.

Die Aussagen über Christi Präexistenz sind möglicherweise nicht als historische, sondern als Glaubensaussagen zu werten, nämlich

unter der Voraussetzung, daß sie Rückschlüsse aus dem Lebensbestand des irdischen und nachirdischen Jesus auf Grund zeitgeschichtlicher Anschauungen sind. Allein, dem steht entgegen, daß sie auf Selbstaussagen Jesu zu beruhen scheinen. Dann rücken sie in eine andere Beleuchtung.

Die gesamte urchristliche Verkündigung aber, die der Urgemeinde wie die des Paulus, beruht auf einem bestimmten Gottesglauben, von dem aus erst die uns nicht leicht verständlichen Elemente erfaßbar werden. Dieser Gottesglaube ist der letzte tragende Grund der urchristlichen Christologie. Gott hat in den Lauf dieser Welt eingegriffen, in der Sendung dieses Jesus, und zwar zufolge eines vorzeitlichen Ratschlusses, und dieser geschichtsmächtige Gott hat all das Wunderbare und den gewöhnlichen Lauf dieser Welt Überragende nach seinem von Uranfang feststehenden Ratschluß an Jesus vollzogen. Jesus ist von Gott gesandt worden, um die Sünde zu tilgen und das normale Verhältnis zu Gott herzustellen. Darauf wird in späterem Zusammenhang näher einzugehen sein.

Andererseits aber hat die christliche Botschaft einen Inhalt, der auf allgemeines Verständnis in der damaligen Zeit rechnen konnte. Das ist die Verkündigung von der Verwirklichung des im damaligen Judentum und in der ganzen damaligen Welt ersehnten neuen Äons, den Jesus im Auftrag Gottes heraufzuführen berufen sei, sowie die weitere Botschaft, daß in der Person Jesu, bereits in seinem irdischen, namentlich aber in seinem nachirdischen Leben, diese Kräfte des neuen Äons, der himmlischen Welt, bereits auf Erden an den Christusgläubigen wirksam zu werden begonnen haben.

Das ist alles so unmythisch wie nur möglich. Wir befinden uns mit dieser Verkündigung ja auch auf dem Boden des palästinischen Judentums, in das auch Paulus einbezogen werden muß. Von diesem sind in den auch vom jungen Christentum geteilten strengen Monotheismus gewiß nicht anderen Göttermythen entlehnte Elemente aufgenommen worden.[1]) Und zwar müßte das in den allerersten Zeiten des Christentums geschehen sein — eine Unmöglichkeit.

Es wird anzunehmen sein, daß eben der von Paulus und den anderen Aposteln verkündete Jesus, einschließlich der Verkündigung

[1]) Es handelt sich in diesem Überblick um die Grundzüge, nicht die Ausgestaltung des paulinischen Christusbildes. Denn daß in dasselbe, wie wir es aus den paulinischen Briefen erheben können, auch zeitgeschichtliche mythische Elemente Aufnahme gefunden haben, unterliegt keinem Zweifel.

von seinem in die himmlische Welt hineinragenden Leben, der wirkliche, geschichtliche Jesus ist.

Bei all dem Gesagten ist nun aber noch nicht ausdrücklich Bezug genommen auf ganz wesentliche Elemente des paulinischen Christusbildes, welche direkt auf den Menschen Jesus zurückführen.

Die Seele des Apostels Paulus ist erfüllt gewesen von einem Lebens- und Berufsideal, welches dem pharisäischen diametral widersprach, aber das Abbild des Lebens- und Berufsideals des irdischen Jesus ist. Das ist die allem selbstgerechten Wesen abholde dienende, helfende, suchende Liebe, die Erkenntnis der Sündigkeit des menschlichen Wesens, die aber überwunden und beseitigt werden soll durch Entbindung der Kräfte, welche bereits im irdischen Jesus wirksam waren und von dem Vollendeten auch den Seinigen dargereicht wurden.

Man kann suchen, wie und wo man will, es gibt keine wirkliche Erklärung dieses Umschwungs im Leben des Paulus, als daß er unter dem Einfluß des Lebensbildes des irdischen Jesus geschehen ist. Und zwar kann diese Kenntnis nicht eine oberflächliche gewesen sein, sondern Paulus muß sehr genau gewußt haben, wie die irdische Art Jesu in seiner ganzen Berufsführung war.[1])

Nun ist es ein immer wieder in den kritischen Untersuchungen geltend gemachtes Bedenken, daß der Apostel in seinen Briefen so wenig auf den „historischen Jesus" Bezug nehme. Daraus hat man den Schluß gezogen, daß ihm das irdische Leben Jesu gleichgültig gewesen sei, der Inhalt seines Glaubens und seiner Verkündigung vielmehr der himmlische Christus sei. Das kann nicht aufrechterhalten werden. Aber der Sachverhalt bedarf allerdings der Klarstellung.

Die Briefe des Apostels sind nicht Missionsschriften, sondern insgesamt an kürzer oder länger bestehende Gemeinden gerichtet. Alles, was zur missionarischen Unterweisung gehört, und das sind eben die vermißten Stoffe, liegt hinter ihnen. Allerdings läuft ja gerade die heutige christliche Verkündigung darauf hinaus, immer wieder und in jedem Stadium des Christenstandes die Person Jesu vor Augen zu stellen und das Persönliche dem Lehrhaften und Sachlichen vorzuziehen. Aber das ist *eine* Art christlicher Belehrung,

---

[1]) Ich habe es nicht nötig, dies hier näher auszuführen, da ich dafür, wie auch für die anderen oben skizzierten Gedanken, auf mein Werk: „Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus," Gütersloh 1927. C. Bertelsmann, verweisen kann.

nicht die einzige. Auch andere neutestamentliche Schriftsteller haben gerade diese Art der christlichen Verkündigung nicht gewählt. Nur Ansätze finden sich dazu, wie im Hebräerbrief. Im ersten Petrusbrief liegt ja die Sache wieder anders.

Aber das Entscheidende ist dies. Jede eindringende Untersuchung kann den Nachweis erbringen, daß Paulus in seinen Briefen auf eine große Fülle von Elementen aus dem Leben und Wirken Jesu anspielt. Sind doch solche Nachweise auch bereits öfter geliefert worden. Auch darauf ist zu achten, in wie starker Weise Paulus in den Thessalonicherbriefen auf solche grundlegenden missionarischen Belehrungen Bezug nimmt. Diese Briefe aber sind bald nach der Gründung der Gemeinde in Thessalonich geschrieben worden.

Ferner ist von großer Bedeutung die geistige Eigenart des Paulus. Wie er sich als Christ und Apostel von der formalistischen rabbinischen Art, in der doch auch er erzogen worden war, frei gemacht hat, so auch in der Art der Nachfolge seines Herrn. Das Leben und Wirken Jesu hat er so tief in sich aufgenommen und innerlich verarbeitet, oder anders ausgedrückt, die demütige, suchende, rettende Gottesliebe in dem ganzen Wirken Jesu in seiner Gesamterscheinung erfüllt so stark die Seele des Apostels, daß sein ganzes Denken und Wollen sie nunmehr widerspiegelt und erst aus dieser neuen inneren Einstellung sein Lebensideal deutlich wird.

Es ist dem Paulusforscher oft bewundernswert, mit welcher Treffsicherheit der Apostel in sehr schwierigen Fragen des Glaubens und der Sitte seine Entscheidung trifft. Sieht man näher zu, so findet man jedesmal, daß es entweder Worte Jesu sind oder das persönliche Verhalten des irdischen Jesus, was die Grundlage seines apostolischen Bescheids bildet.

Nur ein paar Beispiele dafür. Das Wort Röm. 14, 23: „Alles, was nicht aus Glauben kommt, ist Sünde," welches die Erörterung des 14. Kapitels zusammenfaßt, will sagen, daß jede menschliche Handlung sündig ist, die sich nicht mit der Glaubensstellung zu Christus verträgt, weil Christus selbst so rein ist, natürlich auch der irdische Christus, daß Sünde nicht in ihm war, der Christusgläubige aber ebenso rein werden muß, wie Christus selbst war. Oder der Hochgesang der Liebe 1. Kor. 13 konnte vom Apostel nur gesungen werden, weil er die dort geschilderte und in Jesu Erdenleben wirklich gewordene Liebe gekannt und sie ihn in ihren Bann geschlagen hat. Nicht minder ist die Grundstellung des Apostels zur Ehe 1. Kor. 7 herausgeflossen

aus Jesu Hinweis auf die göttliche Schöpferordnung der Ehe Matth. 19, 3ff., Mark. 10, 2ff.

Fassen wir zusammen. Paulus ist der erste und ist ein machtvoller Zeuge der Geschichtlichkeit Jesu. Nicht aber nur sein Zeugnis für die Geschichtlichkeit Jesu, sondern auch die Grundzüge seines Christusbildes beruhen auf fester geschichtlicher Grundlage. Dies Bild aber ist in allen Hauptzügen dasselbe, wie es uns aus den Evangelien entgegentritt.

---

4. Kapitel.

Der gemeinsame Charakter der Evangelien.

Alle vier Evangelien haben sehr charakteristische Gemeinsamkeiten.

Sie wollen geschichtliche Überlieferung bieten. Obwohl sie von der Kirche „Evangelien", d. h. Schriften eine frohe Botschaft enthaltend, genannt worden sind, handeln sie ganz überwiegend nicht von einer sachlichen Verkündigung, sondern von der Person Jesu. Der Eingang des Matthäusevangeliums lautet: „Buch der Abstammung Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams," der des Markus: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus," der des Johannes: „Im Anfang war das Wort (der Logos)," und auch Lukas, dessen Prolog allein die beabsichtigte Darstellung eine „Erzählung der unter uns voll beglaubigten Tatsachen" nennt, (also auf eine sachliche Überlieferung hinaus zu wollen scheint, meint doch eine Darstellung des Wirkens Jesu.)

Auch darin stimmen alle vier Evangelien überein, daß für ihre Betrachtung, wenn man von den Vorgeschichten des Matthäus und Lukas absieht, die auch für diese Evangelisten selbst nur Vorgeschichte sind, die irdisch-geschichtliche Wirksamkeit Jesu erst von dem Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu ab beginnt, und daß sie nicht mit dem Tode Jesu, sondern mit seiner Auferstehung zu einem Abschluß gelangt ist.

Nicht minder geben alle vier nicht eine eigentliche Biographie, eine fortlaufende Erzählung des Lebens und Wirkens Jesu, sondern ihre Darstellung setzt sich aus lauter Einzelstücken zusammen, seien es Begebnisse oder Handlungen oder Reden, welche oft in keiner oder aber nur in loser Verbindung miteinander stehen. Auch erwecken

die Stoffe öfters den Eindruck von sachlichen Sammlungen. Lediglich die Geschichte der Gefangennehmung, des Prozesses und der Hinrichtung Jesu kann als zusammenhängendes Überlieferungsstück betrachtet werden, wiederum in allen vier Evangelien. Nichtsdestoweniger verläuft die Wirksamkeit Jesu nach der Darstellung aller vier Evangelien so, daß nach den Jüngerberufungen und der Anfangswirksamkeit Jesu unter dem Volk die Feindschaft der Volksoberen einsetzt und er bis zur Leidenszeit heilt, die Jünger belehrt und sich mit seinen Feinden auseinandersetzt.

Wir haben also in diesen urchristlichen Schriften einen bestimmten literarischen Typus vor uns, der von der ältesten Kirche geschaffen sein muß, da er sich in seiner Eigenart von allen anderen zeitgeschichtlichen Literaturformen abhebt. Dabei ist es gleichgültig, daß die evangelische Schriftstellerei sich nicht unter die antiken literarischen Kunstformen einreihen läßt. Denn es liegt doch hier ein literarischer Niederschlag vor, der aber eben seine eigenen Wege gegangen ist.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt ist als bedeutsam hervorzuheben. Das eigentlich historische Interesse steht für die Evangelisten nicht im Vordergrund, sondern wiederum alle vier verfolgen ein Glaubensinteresse. Man muß sich zwar hüten, die beiden genannten Interessensphären von vornherein in Gegensatz zueinander zu stellen, wenn man den Zweck der evangelischen Schriftstellerei zu ermitteln sucht. Beides braucht nicht auseinanderzufallen. Aber unsre Evangelien haben das Lebensbild Jesu nicht in der Absicht gezeichnet, um der Nachwelt einen historischen Stoff zu überliefern, sondern sie wollen die Person Jesu so schildern, daß er als das anerkannt wird, was er für die Schreiber ist, und der Leser für den christlichen Glauben gewonnen wird.

Die Frage ist also genauer so zu stellen, ob der Blick des Glaubens in den Darstellungen der Evangelisten das Bild Jesu nicht mehr oder weniger verändert hat, ob das Glaubensverhältnis zu Jesus, in dem die Berichterstatter stehen, nicht unhistorischen Elementen Eingang verschafft hat.

Wie sehen und schildern die Evangelien die Person Jesu?

Fangen wir mit dem ältesten, dem Markusevangelium, an. Man könnte versucht sein, das Wort Mark. 1, 15 als das Leitmotiv des ganzen Evangeliums anzusehen. Denn es ist das Wort, mit dem Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt: „Erfüllt ist die Zeit,

und nahe herbeigekommen ist das Gottesreich. Tut Buße und glaubt an das Evangelium." Dann wären die Begriffe des Gottesreiches und des Evangeliums die beherrschenden, und es wäre die Botschaft, die Jesus brächte, und nicht so sehr seine Person und geschichtliche Erscheinung das Entscheidende. So ist Markus ja auch vielfach bis in unsere Zeit hinein verstanden worden. Aber dem widerspricht der gesamte Inhalt des Evangeliums. Denn gerade bei Markus tritt die Botschaft, treten die Reden und die Verkündigung Jesu auffallend zurück. Fast der gesamte Inhalt des Evangeliums ist angefüllt mit Überlieferungen, welche die Person Jesu, sein Handeln, die Einführung der Jünger und des Volkes in das Verständnis seiner Berufsaufgabe und seine Auseinandersetzungen mit den ihm feindseligen Pharisäern und Volksoberen schildern.

Nur ein paar Stichproben. Das erste, was der Evangelist vom öffentlichen Leben Jesu erzählt, ist die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare mit dem Leitwort: „Folgt mir nach, und ich will euch zu Menschenfischern machen" (Mark. 1, 17). Bei seinem ersten Auftreten in der Synagoge ruft ihm der Dämonische zu: „Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes" (Mark. 1, 24). Im entscheidenden Zeitpunkt seines Berufswirkens provoziert Jesus aus dem Munde der Jünger das Messiasbekenntnis (Mark. 8, 29), und noch der heidnische Hauptmann unter dem Kreuz bekennt, als er Jesus hat sterben sehen: „In Wahrheit war dieser Mensch ein Gottessohn" (Mark. 15, 39). Die Streitverhandlungen mit den Führern des Volks drehen sich um die Frage seines göttlichen Auftrags und seines göttlichen Lehrens. Dem Verfasser des Markusevangeliums kommt es darauf an, die Leser seines Evangeliums für den Glauben zu gewinnen, daß Jesus die gottgesandte, mit göttlicher Vollmacht ausgestattete Person, der „Sohn Gottes" ist, berufen, die Heilsbotschaft Gottes zu bringen und das Gottesreich aufzurichten.

Auch das Matthäusevangelium verfolgt eine durchaus ähnliche Grundrichtung. Das erste Evangelium zieht ein viel reicheres Überlieferungsmaterial für seine Darstellung heran als Markus. Gerade aber die deutlich erkennbare schriftstellerische Bearbeitung, die dasselbe durch den Evangelisten erfahren hat, zeigt, worauf es dem Verfasser ankommt. Jesus wird Kap. 5—7 (Bergpredigt) als der große, das Alte Testament zur Vollendung bringende Gottgesandte geschildert, Kap. 8 und 9 als der große, mit göttlicher Vollmacht ausgerüstete Heiland und Wundertäter, und Kap. 11 wird er in seiner

messianischen Bedeutung geschildert. Diese überragt aber jedes Menschenmaß. Jesus verwirklicht, was die alttestamentliche Prophetie (Mal. 3, 1) von Gottes Kommen zur Vollendung erhoffte, er richtet das Gottesreich auf, in dem der Kleinste größer ist als der größte Prophet des Alten Testaments, Johannes der Täufer. Er, der Gottgesandte, ist der Sohn, dem alles vom Vater übergeben worden ist, der die Menschen in seine Gemeinschaft mit Gott hineinzieht und zu dem alle kommen müssen, um wahre Erquickung für ihre Seelen zu finden. Auch der Abschluß des Evangeliums Matth. 28, 18ff. führt ihn noch einmal in seiner ganzen göttlichen Vollmacht vor: „Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben." Im Petrusbekenntnis vor Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13ff.) führt er den Leser zu der Erkenntnis, daß der, der als der Menschensohn gilt, in Wahrheit der Sohn des lebendigen Gottes ist. In den Streitverhandlungen ist der Gesichtspunkt der gleiche wie im Markusevangelium. Jesus ist also eine Person, nicht nur mit göttlicher Vollmacht ausgestattet, sondern göttlicher Art. Es ist die Absicht des Evangelisten nachzuweisen, daß Jesus der im Alten Testament geweissagte Messias, der Schöpfer der christlichen Kirche, der Vollender des Heilswillens Gottes mit der Menschheit ist, die christliche Religion die Vollendung der alttestamentlichen Theokratie.

Im Lukasevangelium scheint, wie schon angedeutet worden ist, mehr Nachdruck auf die von Jesus gebrachte Verkündigung, also auf das Evangelium gelegt zu werden, so daß die Person Jesu als solche nicht so stark hervortreten würde. Doch bestätigt sich dieser Eindruck bei näherem Zusehen nicht. Schon die erst durch Lukas an die Spitze des Evangeliums gestellte Kindheitsgeschichte zeigt, daß das ganze Interesse des Verfassers der Person Jesu zugewendet ist. Jesus werden dort auch schon die höchsten Prädikate gegeben. In charakteristischer Weise stellt der Evangelist an die Spitze des ersten Hauptteils das Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazaret und erweitert den synoptischen Bericht durch die Überlieferung, Jesus habe sich damals in Nazaret als den Erfüller der alttestamentlichen Weissagung (Jes. 61, 1ff.) hingestellt, den Bringer der Heilszeit für die geistig Gebundenen und Blinden. Aber wie ihn seine Landsleute, die Nazaretaner, verwerfen, so stellt Lukas an die Spitze des zweiten Teils die Erzählung von Jesu Verwerfung auch in einem Flecken Samarias (9, 51—56). Und die Worte des dritten Teiles: „Siehe,

wir ziehen hinauf nach Jerusalem" (18, 31), leiten Jesu Hinweis auf sein dortiges Todesleiden ein.

Eine Reihe von den Lukas eigentümlichen weiteren Stoffen, voran das große Gleichnis vom verlorenen Sohn, stellen Jesus hin als den Verkündiger und Bringer der den Armen zugewendeten, die Sünde vergebenden Gottesliebe, also den Bringer einer neuen, die jüdische Religion aus den Angeln hebenden Gottesverkündigung, die in dem öffentlichen Wirken Jesu zutage tritt. Aber auch in diesen Stoffen sind immer Verkündigung und Person des Verkündigers zusammengehörig.

Alle drei Synoptiker stimmen ferner darin überein, daß sie Jesus die Inanspruchnahme der Würde des göttlichen Menschensohnes in den Mund legen. Sie berichten alle drei, daß er in der feierlichsten Stunde seines Lebens, als er vor dem Hohen Rat stand und sich wegen seines messianischen Anspruchs vor der geistlichen Obrigkeit seines Volkes zu verantworten hatte, erklärt habe, sie würden ihn, den Menschensohn, alsbald sitzen sehen zur Rechten Gottes, also in göttlicher Gestalt und Vollmacht, um die Danielische Weissagung zur Erfüllung zu bringen. Wegen dieses Anspruches göttlicher Würde ist Jesus ja auch nach den Evangelien zum Tode verurteilt worden.

Diese Eigenart, die Person Jesu und sein ganzes Wirken den Lesern unter dem Gesichtspunkt der Weckung des Glaubens vorzuführen, ist am stärksten im vierten Evangelium ausgeprägt. Konnte man diese Eigentümlichkeit historischer Berichterstattung bereits den drei Synoptikern entnehmen, so hat Johannes diesen Gesichtspunkt am Schluß seines Evangeliums mit aller Deutlichkeit ausgesprochen: „Viele nun und andere Zeichen hat Jesus vor den Jüngern getan, welche nicht in diesem Buch geschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr im Glauben ewiges Leben in seinem Namen habt" (Joh. 20, 30. 31). Der Evangelist beansprucht ohne Frage, den Stoff seines Evangeliums als historischen darzubieten. Und doch wird dieser Gesichtspunkt bis in unsere Zeit hinein in vielen Untersuchungen zurückgestellt oder nicht anerkannt. So wird beispielsweise geurteilt, es herrsche keinerlei Interesse an dem Ablauf der geschichtlichen Ereignisse in diesem Buch, der Verfasser gehe geradezu willkürlich mit der Überlieferung um, die Geschichte sei ihm gleichgültig, sie sei nur durchscheinendes Symbol für die Idee; was Christus,

der verklärte, unsichtbare Herr, seiner Gemeinde gebe, das sei in den Taten und Worten Jesu auf Erden dargestellt; oder, der erbauliche, lehrhafte, polemische, apologetische Charakter stehe für ihn so stark im beherrschenden Mittelpunkt, daß die Mitteilung der Überlieferung über Jesus für ihn ganz an Bedeutung verliere.

Daß der Verfasser die Taten Jesu in dem angeführten zusammenfassenden Wort als „Zeichen" (*σημεῖα*) wertet, sie also offenbar unter einem theologischen oder, wenn man will, dem Glauben entnommenen Begriff erfaßt, ist keineswegs ein Beweis gegen die Geschichtlichkeit. Wenn die Taten Jesu auch in bestimmter Weise gedeutet werden, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß der überlieferte Tatbestand unhistorisch dargestellt werde, wenigstens könnte dies erst durch einen historischen Beweis erhärtet werden. Wer das Johannesevangelium unbefangen liest, wird einen starken Eindruck davon bekommen, daß der Verfasser wirkliche geschichtliche Tatsachen reden lassen will. Johannes glaubt jedenfalls selbst an die geschichtliche Wirklichkeit dessen, was er erzählt. Ja, er korrigiert sogar direkt in mancher Hinsicht die ältere, ihm vorausgehende Evangelienüberlieferung. Wie hätte er es auch unternehmen können, andere für seinen Glauben und den von ihm verkündigten Christus zu gewinnen, wenn man ihm hätte entgegenhalten können: die Dinge haben sich gar nicht so ereignet, wie du es darstellst. Nein, von dieser Seite her ist die Geschichtlichkeit der Überlieferungen des vierten Evangeliums nicht anzuzweifeln.

Wie aber schildert das Johannesevangelium die Person Jesu?

Im Prolog (1, 1—18) gibt Johannes die Stichworte für das Verständnis der Person, deren Wirken er darstellen will. Sie reicht in die Ewigkeit hinein als der Logos, ist göttlicher Art, der Weltschöpfer, die höchsten göttlichen Eigenschaften, Leben und Licht, machen sein Wesen aus. Diese himmlische Person ist Fleisch geworden, voller Mensch, der Verfasser hat ihn geschaut und mit ihm gelebt und kann ihn rückschauend nur sehen und glauben als den eingeborenen Sohn, der vom Vater gekommen ist, voller Gnade und Wahrheit. Die alttestamentliche Offenbarung verblaßt vor dieser Person. Gott ist von keinem Menschen geschaut worden. Aber der eingeborene Sohn, der allezeit in Wesensverbindung mit Gott steht, hat als Offenbarer Gottes den Menschen Kunde von Gott gebracht.

Und so wird nun durch das ganze Evangelium hindurch, durch die Taten wie die Reden Jesus als die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen geschildert. Der Sohn ist von oben gekommen, vom Vater, und ist wieder zu ihm zurückgekehrt, nachdem er das Werk, das der Vater ihm aufgetragen hatte, die Heiligung der Menschen, vollendet hatte. Aber nicht nur in seinen Taten und Reden hat er sich als den Offenbarer des Liebes- und Heilswillens Gottes den Menschen kundgemacht, sondern das höchste Opfer in der Hingabe des Lebens für die Sünde der Welt gebracht.

---

5. Kapitel.

Glauben weckendes Zeugnis und geschichtliche Zuverlässigkeit.

Allein, nun erst treten wir an die eigentliche Schwierigkeit heran, und nun erst muß die eigentliche wissenschaftliche Untersuchung einsetzen.

Man sagt: die heutige Forschung wisse und erkenne bei der Prüfung des Einzelnen immer wieder, daß der Griffel, der das Bild Jesu zeichne, nicht eigentlich von dem Bestreben geführt werde, genau der geschichtlichen Wirklichkeit zu entsprechen. Die ausschlaggebende Macht sei nicht die Gebundenheit an die Überlieferung, der Respekt vor der Vergangenheit, sondern der Glaube und sein Interesse. Wir würden heute auf eine möglichst wortgetreue Wiedergabe der Sprüche Jesu, auf eine bis ins einzelne getreue Darstellung der Ereignisse das Hauptgewicht legen. Das aber sei gar nicht das Ideal der Aufgabe der Evangelisten, sondern sie fänden es darin, die Worte Jesu so zu fassen und die Tatsachen so zu erzählen, wie sie nach ihrer Meinung am besten Glauben, den nach ihrer Anschauung richtigen Glauben, zu wecken und zu fördern imstande seien. Sie meinten bei diesem Verfahren der Wirklichkeit und göttlichen Wahrheit am besten gerecht zu werden. Sehe man doch beim Vergleich der vier Evangelien, wie die Evangelisten unbefangen an ihrem Stoff gemodelt, geändert und ihn verschoben haben. Auswahl, Anordnung, Form werden in erster Linie nicht durch die geschichtliche Treue, sondern durch den Glauben der Gemeinde und die Eigenart der Schriftsteller bestimmt. Durch dies Verfahren aber werde der geschichtliche Wert der Evangelien nicht wenig beeinträchtigt. Die

wissenschaftliche Aufgabe sei es, unter der mehr oder weniger starken Übermalung die eigentliche Überlieferung zu erkennen.

Stände es wirklich so, dann wäre der Geschichtswert unserer Evangelien keineswegs ein einwandfreier und zuverlässiger. Denn wir könnten aus ihnen doch nicht ohne weiteres das Bild des geschichtlichen Jesus erheben.

Von zwei Seiten her sind gegen diese Anschauung Einwendungen zu erheben, erstens, indem man sich die geschichtliche Situation klarmacht, aus der die urchristliche Verkündigung und auch die ersten literarischen Zeugnisse des jungen Christentums hervorgewachsen sind, und zweitens legen unsre urchristlichen Schriften selbst Zeugnis dagegen ab.

Jesu Berufswirksamkeit hat sich in aller Öffentlichkeit innerhalb des jüdischen Volkes vollzogen. Wie und was er war, oder, wenn man sich ganz neutral ausdrücken will, was er zu sein beanspruchte, daran ist innerhalb des jüdischen Volkes kein Zweifel gewesen. Sein persönlicher Anspruch, sein persönliches Auftreten, seine Verkündigung, seine Taten haben ihm sofort die erbitterte Feindschaft der Führer des Volkes eingetragen. Und aus welchem Grunde er zum Tode verurteilt worden ist, unterliegt im Ernst einem geschichtlichen Zweifel nicht, mag es auch, gerade auch innerhalb der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung nicht an solchen gefehlt haben, welche auch diese Tatsache in einen geschichtlichen Nebel haben hüllen wollen.

Jesus hat sich an die Seite Gottes gestellt, eine Person sein wollen, welche mit gewöhnlichem Menschenmaß nicht zu messen war. Er hat Taten getan, welche ein Mensch vor und nach ihm nicht die Kraft hatte zu vollbringen. Auch sein Tod hat sich unter Umständen vollzogen, welche ungewöhnlich waren. Erst recht aber ist ungewöhnlich gewesen, was alsbald von seinen Jüngern in ganz Jerusalem und in die ganze Welt hinein verkündigt worden ist, daß dieser Jesus nicht im Tode geblieben, sondern von Gott auferweckt worden sei, und daß er nunmehr in himmlischer Vollmacht göttliche Kräfte an den Seinen wirksam mache.

Wäre irgendein Moment in diesem Inhalt des geschichtlichen Wirkens Jesu „unhistorisch", das wäre mit allem Nachdruck von den Feinden Jesu und seiner Jünger zur Geltung gebracht worden. Sind doch die Jünger Jesu mit dieser ihrer Verkündigung unmittelbar nach Jesu Tod und Auferstehung, unmittelbar nach Pfingsten, inner-

halb des jüdischen Volkes aufgetreten. Als Lügner und Betrüger wären sie und ihr Meister gebrandmarkt worden, nicht aber wäre es ihnen gelungen, selbst erbitterte Feinde Jesu zum christlichen Glauben zu bekehren.

Nun ist es zwar wiederum eine sehr bekannte Einrede, daß wir aus diesen Anfangszeiten der christlichen Predigt keine authentische Kunde besäßen, da diese Überlieferungen der Apostelgeschichte aus etwa dem letzten Drittel des ersten christlichen Jahrhunderts stammten. Das ist aber nicht zutreffend. Sie stammen nicht aus dieser immerhin um mehrere Jahrzehnte von den Ereignissen selbst abliegenden Zeit, sondern wir haben sie in der gegenwärtigen literarischen Form aus dieser Zeit.

Das ist ein großer Unterschied. Das zweite Lukanische Geschichtswerk ist wie das erste aus, sei es mündlichen, sei es schriftlichen, Quellenüberlieferungen erwachsen. Keine andere Annahme kann auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben als die, daß die Berichte Apg. 1—12 zum größten Teil auf jerusalemischen Überlieferungen beruhen, also auf solche Gewährsmänner zurückgehen, welche diesen Ereignissen nahegestanden oder sie selbst miterlebt haben. Davon aber die Reden innerhalb dieser Überlieferungen auszunehmen mit der Annahme, nach Art der antiken Schriftsteller habe erst Lukas diese Reden komponiert, geht nicht an, denn gerade an der Hand dieser Reden bewegen sich vielfach die Ereignisse weiter. Auch enthalten sie so viel charakteristisches, aus den geschichtlichen Situationen hervorwachsendes Material, daß die Meinung, erst Lukas habe diese Reden geschaffen, auf Wahrscheinlichkeit keinen Anspruch hat. Wenn ein Späterer die Situation, in der sich die Apostel in der ersten Zeit ihrer christlichen Predigt an ihre Volksgenossen, die Jesu Wirken miterlebt hatten, hätte schildern wollen, so hätte er, wenn er seine Sache richtig machen wollte, genau dasjenige sagen müssen, was in den Petrusreden gesagt ist. Und das hätte sich Lukas, der Heidenchrist, selbst erst so geschickt ausgedacht, er, der bekanntlich sonst für innerjüdische Zustände kein besonderes Interesse verrät? Ich meinerseits kann nur urteilen: Haben wir in den genannten Reden eine Überlieferung, welche vorausgesetzte historische Zustände zutreffend schildert, wissen wir, daß der Verfasser dieser Schrift sich bemüht hat, sorgfältige Quellenstudien zu machen, hat er quellenkritisch nachweislich in diesen Partien seines Werkes Überlieferungen gebracht, welche nur aus der ältesten

Gemeinde selbst stammen können, so werden wir hier eine gute geschichtliche Überlieferung vor uns haben.

Die urchristliche Predigt von Jesus mit seinen Taten und seinem Lehren und seinem Selbstanspruch und seiner himmlischen Vollendung ist in ihrer geschichtlichen Grundlage von den Juden nicht angefochten oder bezweifelt worden. Sie haben es nicht gekonnt und haben es nicht getan. Gerade dies bezeugen die Berichte der Apostelgeschichte über die Verhandlungen des Hohen Rats mit den Jüngern Jesu. Die Juden haben sich von der urchristlichen Predigt abgewandt und ihr keinen Glauben geschenkt, wie vorher Jesus selbst hartnäckigem Unglauben in Israel begegnet ist. Diejenigen aber, welche sich von dieser Predigt haben gewinnen lassen, sind eingetreten in die Zahl der Zeugen, die diese merkwürdige Kunde weitergaben und mit ihrer Person dafür einstanden. In diese Reihe gehört der Apostel Paulus.

Es ist zu behaupten, daß wir einer einheitlichen urchristlichen Überlieferung gegenüberstehen, welche es nicht erlaubt, erst durch Zurückführung des Jesusbildes auf die Stufe des Reinmenschlichen zum eigentlichen historischen Tatbestand vorzudringen.

Nun ist aber die Frage, ob unsre Evangelisten und deren Gewährsmänner ein Bewußtsein davon gehabt haben, daß einer Verkündigung gegenüber, wie sie sie der Welt darboten, die Wahrheitsfrage in ihrem ganzen Ernst gestellt werden müsse.

Folgende Überlegung ist sehr naheliegend.

Die Botschaft von dem heiligen, reinen Gott, der durch die Person Jesu die Menschheit in die Sphäre der eigenen Heiligkeit und Reinheit hineinziehen und das Reich der Vollendung auch auf dieser Erde aufrichten will, verträgt sich in keiner Weise mit irgendwelchen Elementen, welche mit dieser Reinheit nicht in Einklang ständen. Hätten die Jünger Jesu mehr von ihrem Herrn und Meister behauptet, als ihm dem geschichtlichen Tatbestand nach, den sie ja kannten, zukäme, so hätten sie unsittlich gehandelt. Auch wenn sie es nur geduldet hätten, daß andere in seinen Strahlenkranz noch helleren Schein verwoben hätten, als in dem sie ihn sahen, so hätten sie vor Gott nicht bestehen können. Wohlgemerkt, ich spreche jetzt nicht von einzelnen Überlieferungen, sondern von dem Gesamtbild Jesu, welches sie entworfen haben.

Allein, so notwendig solche Überlegungen sind, so muß doch die wissenschaftliche Untersuchung — denn in dieser Frage befinden wir

uns allerdings auf wissenschaftlichem Boden — die urchristliche Überlieferung selbst daraufhin abhören, ob auch die in ihr zu uns sprechenden Männer ein Bewußtsein oder eine Empfindung dafür gehabt haben, daß sie nur der geschichtlichen Wahrheit gemäß berichten durften.

Das Zeugnis, welches hier vor allem und hauptsächlich in Frage kommt, ist der Eingang des Lukasevangeliums. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, wann das Lukasevangelium geschrieben worden ist. Immerhin kann man es mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit um das Jahr 80 datieren, vielleicht noch etwas früher. Im Eingang legt der Evangelist ein Bekenntnis ab, welches nicht nur für ihn selbst, sondern seiner Meinung nach für alle zeitlich rückwärts liegende evangelische Schriftstellerei gilt.

Was sagt er hinsichtlich der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung?

Schon bei oberflächlichem Lesen fallen die Ausdrücke ins Auge, auf die er hinweisen will. Er spricht von den unter den Christen vollbeglaubigten Tatsachen, davon, daß sie in den ihm vorliegenden Quellen genau so dargestellt worden seien, wie die zuverlässigste Überlieferung sie dargeboten habe, nämlich die Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen gewesen seien und Diener dieser christlichen Verkündigung. Er spricht davon, daß er dieser evangelischen Schriftstellerei von ihren Anfängen an nachgegangen sei, daß er dies gesamte Material gesammelt habe, und nur auf Grund dieser Studien getraut er sich, eine genaue und auch in ihrer geschichtlichen Abfolge zuverlässige Darstellung der evangelischen Geschichte vorzulegen. Denn es kommt ihm sehr darauf an — die Widmung an den vornehmen Theophilus schließt nicht aus, sondern ein, daß er auch an einen weiteren Leserkreis denkt —, daß er seinen Lesern eine Kunde übermittelt, für die er glaubt, volle geschichtliche Garantie übernehmen zu können, obwohl er als Schriftsteller der zweiten Generation angehört. Jede abschwächende Auslegung des *ἀσφάλειαν*, was doch nun einmal in diesem Zusammenhang „geschichtliche Zuverlässigkeit“ bedeuten muß, ist abzulehnen.

Lukas macht aber noch eine weitere Mitteilung, welche auch für unsere Untersuchung bedeutsam ist. Er überliefert, daß vor ihm schon „viele“ Evangelienschriften verfaßt haben. Jede Abschwächung auch des Ausdrucks „viele“, wie man sie gleichfalls versucht hat, ist abzulehnen. Und zwar beruhen nach seiner Angabe auch die vor

seiner Zeit verfaßten Evangelienschriften auf der gleichen augenzeugenschaftlichen Kunde. Er aber hat sich nicht nur an diese Schriften gehalten, sondern fußt außerdem auch auf der mündlichen Überlieferung, die auf die Jünger zurückgeht, welche mit Jesus gelebt und sich schon bei seinen Lebzeiten seiner Verkündigung angeschlossen haben.

Das ist doch ein ganz großes Zeugnis, über welches es schwer sein dürfte, zur Tagesordnung überzugehen. Mir scheint, wenn man nicht die Wahrheitsliebe und die sittliche Lauterkeit der ältesten Berichterstatter über Leben und Wirken Jesu in Zweifel ziehen will, daß man davon Abstand nehmen sollte, zu behaupten, sie seien nicht von dem Bestreben geleitet gewesen, genau der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend zu berichten, und sie hätten „keinen Respekt vor der Vergangenheit gehabt".

Diese Selbstaussage des Lukas steht keineswegs allein. Auch beim Apostel Paulus haben wir zwei Aussagen, aus denen sehr deutlich ersichtlich ist, wie man innerhalb der ältesten Christenheit über die Verpflichtung, nur geschichtlich zuverlässige Berichte zu geben, gedacht hat. Das sind seine Überlieferungen über das Abendmahl (1. Kor. 11, 23ff.) und über die Auferstehung Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern (1. Kor. 15, 3ff.).

Ich weiß natürlich sehr wohl, daß man diese Selbstzeugnisse auch anders auslegt. Denn was für Hypothesen werden nicht in der neutestamentlichen Untersuchung aufgestellt, wenn sie in die Gesamtbetrachtung des betreffenden Forschers nicht passen. Aber mir scheint nun einmal, daß jede unbefangene und unvoreingenommene Auslegung zu dem Ergebnis kommen muß, daß Paulus sehr sorgfältige Nachforschungen angestellt hat, was Jesus an seinem letzten Abend bei dem Mahl mit den Jüngern getan, gesagt und geordnet hat, und daß es nicht nötig ist, ihn mißzuverstehen. Es liegt sogar etwas Feierliches in der Art seiner Aussage. Seine Worte: „Ich habe empfangen vom Herrn her, was ich euch auch überliefert habe," machen den Eindruck, daß es sich für ihn um etwas ganz Heiliges handelt, um etwas, wozu man nichts hinzutun und wovon man nichts wegnehmen darf. Und so, wie er den geschichtlichen Tatbestand der Stiftung des Abendmahls genau festgestellt hat, so und nicht anders ordnet er diese Feier in allen seinen Gemeinden.

Ähnlich 1. Kor. 15, 3ff. Paulus hat seinen Gemeinden unter den Hauptstücken überliefert, was er auch empfangen hat. Natürlich

von denen, welche die geschichtlichen Träger dieser Kunde waren. Die Korinther, unter denen sich der griechischen Geistesart entsprechend starke Skeptiker befunden haben, werden von ihm auf den geschichtlichen Tatbestand der Auferstehung Jesu verwiesen, welcher für den Apostel über allen Zweifel erhaben ist. Er hat nur eine Auswahl der Erscheinungen des Auferstandenen berichtet, z. B. keine vor Frauen. Er will sich nur auf solches stützen, was ihm unbedingt zuverlässig erscheint. Auch verweist er V. 6 darauf, daß die Mehrzahl jener Christen noch leben. Wer ein geschichtliches Interesse daran hat, ob die verkündigten Dinge der Wahrheit entsprechen, mag doch hingehen und sich bei jenen Überlebenden erkundigen. Sie werden bezeugen, was der Apostel berichtet hat.

Auch das Johannesevangelium muß in diesem Zusammenhang herangezogen werden. Auch hier hilft es nichts, soviel man auch darüber hinweggleitet, die Überlieferung ist eindeutig. Es spricht in diesem Evangelium ein Augenzeuge zu uns. Nach 1, 14 haben er und die anderen, die er im Auge hat, mit ihm Jesus, den „fleischgewordenen Logos" geschaut, als er als Mensch unter ihnen wohnte. 1. Joh. 1, 1 drückt derselbe Jünger sich über diese Tatsache noch drastischer aus. Im Rückblick erscheint ihm das irdische Leben und Wirken dieser Person umflossen von göttlichem Glanz. Er erfaßt ihn nunmehr als den Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit, und als den fleischgewordenen Logos. Das ist ein Glaubensurteil, aber ein Urteil, welches für ihn auf geschichtlichen Tatsachen fußt, die er nunmehr deutet. Man kann nicht sagen, weil er von dieser Person so Hohes aussagt, kann es der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen. Diesen Einwand hat der Evangelist selbst schon gekannt. Er nennt die Taten Jesu „Zeichen". Seine Meinung ist also, wenn man nur die geschichtliche Wirklichkeit recht auf sich wirken läßt, muß auch der Leser aus ihnen die göttliche Art dieser Person erkennen. Damit schafft er nicht einen neuen theologischen Begriff, sondern nimmt nur eine auch in der jüdischen Theologie begegnende Vorstellung auf. Wird doch auch häufig in der Mekhilta die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes durch die Zeichen hervorgehoben.

Es ist richtig, daß der Begriff des „Zeichens" bei Johannes ein fortgebildeter ist gegenüber den Synoptikern. Denn die christliche Ausdeutung ist bei ihm viel weitergehend und tiefer als bei den Synoptikern. Aber das Charakteristische des Begriffs „Zeichen"

ist in allen vier Evangelien, daß von Zeichen nur gesprochen wird in bezug auf Taten und Geschehnisse, welche in der Kraft und im Auftrag Gottes vollzogen werden, und die kein Mensch vollziehen kann, es sei denn, Gott gebe ihm das Vermögen dazu.

Wir befinden uns damit im Mittelpunkt alles christlichen Denkens überhaupt. Denn das ist ja die Grundanschauung, daß Gott in der Person Christi und in seinem Tun selbst in besonderer Weise in die Menschengeschichte eingreift.

Hat nicht Jesus selbst in die Richtung gewiesen, die die christliche Gemeinde in dem Begriff des Zeichens ausgeprägt hat? Denn die Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1 ff. par.) hat er in voller Absicht ausgeführt als „Zeichen". Daß der Ausdruck selbst in diesem Zusammenhang nicht gebraucht wird, ist gleichgültig. Darauf kommt es an, daß er die Heilung vollzieht, damit sie an ihr seine göttliche Vollmacht auch der Sündenvergebung erkennen. Die anderwärts begegnende Überlieferung, daß Jesus es abgelehnt habe, „Zeichen" zu geben, abgesehen von der Bußpredigt, kann an den aufgezeigten anderen Tatsachen nichts ändern. Jesus hat es eben unter Umständen auch abgelehnt, ein Zeichen zu geben, wie man es wünschte.

In den synoptischen Evangelien fordern die Juden Jesus auch geradezu auf, sich durch solche Taten zu legitimieren. Dann wollen sie an ihn glauben. Alle vier Evangelien aber, also auch das vierte, gehen von der für sie selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß diese als Zeichen gewerteten Taten nicht durch Hinweis auf die darin erkennbaren Gotteskräfte oder Ideen oder durch das christliche Verständnis in ihrer Tatsächlichkeit angezweifelt werden dürfen. Ihnen kommt auch für Johannes volle Realität zu. Ferner, nicht ohne Absicht scheint Joh. 20, 30 f. der Hinweis auf die „Zeichen" Jesu unmittelbar der Erzählung von dem Unglauben des Thomas angeschlossen worden zu sein. Diese Zeichen sollen danach als wirkliche Ereignisse im Leben Jesu betrachtet werden, denen gegenüber jeder geschichtliche Zweifel eine Verfehlung wäre.

Wie stark Johannes auch seinerseits auf die Tatsächlichkeit der von ihm dargebotenen Evangelienüberlieferung Wert legt, ist erkennbar aus der Bemerkung Joh. 19, 34 f: „Einer von den Soldaten stach ihn mit der Lanze in seine Seite, und es floß alsbald Blut und Wasser heraus. Und der es gesehen hat, hat es bezeugt, und wahr ist sein Zeugnis, und jener weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet." Die Worte werden verschieden gedeutet.

Ich kann nur die Deutung wahrscheinlich finden, daß der Evangelist, welcher im ganzen Evangelium nie in der ersten Person von sich spricht, auch nicht gelegentlich der Erzählung von seiner Berufung zum Jünger Jesu, wo nur schriftstellerische Eigenart die dritte Person begreiflich macht (Joh. 1, 35ff.), auch hier in gleicher schriftstellerischer Manier mit den Worten „der es gesehen hat" auf sich selbst hinweist.

Warum legt er so ganz entscheidenden Nachdruck darauf, daß der Zug von dem Lanzenstich und dem Herausfließen von Blut und Wasser der geschichtlichen Wahrheit entspricht? Es soll die volle Menschlichkeit dieses Jesus, den er als den fleischgewordenen Logos verkündigt hatte, damit über jeden Zweifel sichergestellt, und es sollen gnostische Deutungen, die zu seiner Zeit offenbar schon umliefen (vgl. 1, 14), wonach die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus keine vollkommene gewesen sei, abgewiesen werden. Mit aller Deutlichkeit soll also hier eine Tatsache, die als durchaus geschichtliche vom Augenzeugen beglaubigt wird, in den Dienst des Glaubens gestellt werden. Das geschieht im vierten Evangelium, dessen historischen Wert man vielfach sehr gering einschätzt.

Ich behaupte also, daß unsre Evangelisten und deren Gewährsmänner ein starkes Bewußtsein davon gehabt haben, daß sie die Aufgabe hatten, von Jesus nur Dinge zu überliefern, welche sie als geschichtlich wohl bezeugte betrachteten.

Auf diesen ganzen Fragenkomplex muß nun aber noch näher eingegangen werden.

Zunächst, man darf an unsere Evangelien, ihre Quellenschriften und ihre Gewährsmänner für die mündliche Kunde keinen anderen, jedenfalls keinen höheren Maßstab anlegen als an sonstige geschichtliche Überlieferung. Man stellt eine unmögliche, übrigens auch ganz unberechtigte Forderung, wenn man von ihnen eine photographische Treue jedes einzelnen Überlieferungsstückes verlangt. Die ist bei ihnen nicht zu finden. Man hat fast den Eindruck, daß bei den historisch-kritischen Theologen, die diesen Maßstab handhaben wollen, noch ein Rest von der alten Inspirationslehre nachwirke. Nicht einmal methodisch geübte Berichterstatter hätten einer solchen Forderung entsprechen können, wie sollte man es bei den ersten Jüngern Jesu erwarten, die bis auf Lukas der unliterarischen Schicht ihres Volkes angehören?

Es hieße Sand in die Wüste tragen, wollte man ausführlich darstellen, wieviele Widersprüche, Unstimmigkeiten, Ungenauigkeiten u. ä. sich in der evangelischen Überlieferung finden, und wie unsicher es vielfach ist festzustellen, wie die Worte, entscheidende Worte Jesu wirklich gelautet haben. Das sieht jeder aufmerksame Bibelleser selbst. Dabei setzen wir hier nicht einmal in Rechnung, daß die Grundsprache des Evangeliums aramäisch ist, wir es aber nur in griechischer Sprache besitzen.

Wiederum nur ein paar Beispiele.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gedauert hat, wo und wie sie sich der Reihe der Ereignisse nach abgespielt hat, wie der Verlauf des Prozesses Jesu gewesen ist, wie lange die Jünger nach dem Tode Jesu in Jerusalem geblieben sind, wo wir die einzelnen Erscheinungen des Auferstandenen zu lokalisieren haben, wird keine historische Untersuchung zuverlässig feststellen können. Der Inhalt der Bergpredigt liegt uns in zwei stark voneinander abweichenden Überlieferungen vor. Welches der Wortlaut des von Jesus gelehrten Vaterunsers ist, wie die Einsetzungsworte bei der Stiftung des Abendmahls gelautet haben, vermögen wir nicht zu ermitteln, und doch sollte man gerade bei diesen beiden Ordnungen Jesu eine einheitliche Wiedergabe erwarten. Lukas will „der Reihenfolge nach" den Verlauf der Wirksamkeit Jesu schildern, und doch können wir durch Vergleichung mit den beiden Seitenreferenten feststellen, wie bisweilen nicht chronologische, sondern schriftstellerische Motive ihm die Feder geführt haben oder er einfach seiner Quellenüberüberlieferung folgt, welche bereits eine Sachordnung gehabt hat. Überlieferungsstücke, welche alle drei Synoptiker oder sogar alle vier Evangelisten erhalten haben, zeigen im einzelnen Abweichungen untereinander.

Derartige Feststellungen zeigen, daß unsre Evangelisten auf Genauigkeit im Sinne einer fehlerlosen geschichtlichen Überlieferung keinen Wert gelegt haben. Das vierte Evangelium ist wahrscheinlich nicht nur zeitlich nach den drei Synoptikern geschrieben worden, es hat sie vielleicht alle drei gekannt. Johannes regt sich aber ebensowenig wie vorher Lukas darüber auf, daß er sich gezwungen sieht, von seinen Vorgängern abzuweichen oder gar sie zu korrigieren. In solchen Verschiedenheiten erblicken die Evangelisten nichts Fehlerhaftes.

Was ist es also, worin für die Evangelisten die unumstößliche Wahrheit ihrer geschichtlichen Überlieferung von Jesus beruht? Und worin fühlen sie sich in ihrer Überlieferung gebunden?

Es ist das Gesamtbild, welches sie von Jesus entwerfen wollen und zu dem jeder einzelne seine Stoffe zusammenträgt und gruppiert, oder aber Zusammenstellungen weitergibt, die ihm bereits vorgelegen haben. Schon der ältesten Gemeinde scheint an der Person Jesu nicht so sehr dasjenige am Herzen gelegen zu haben, was ein Historiker zuerst ins Auge gefaßt hätte, die innere, fortschreitende, Glied an Glied reihende Entwicklungslinie des öffentlichen Lehrens und Handelns Jesu. Dieser Gesichtspunkt fehlt durchaus nicht, schon nicht beim ältesten, dem Markusevangelium, geschweige bei Lukas. Aber wichtiger ist ihnen zu zeigen, wie bei dieser Person in jeder einzelnen Handlung und in jedem Konflikt die überragende, von Gott geordnete, das Heil in ganz bestimmter Weise darbietende, mit göttlichen Kräften ausgestattete Art in die Erscheinung tritt. Jesus ist in jeder Überlieferung schon für die ältesten Berichterstatter der göttliche Heilsbringer. Ein Fortschreiten in seiner inneren Entwicklung kennen sie nicht. Er ist mit seinem öffentlichen Auftreten eine festgeschlossene Persönlichkeit. Die Evangelisten reihen ein Überlieferungsstück gleichwertig an das andere an.

Daher hat diese Überlieferung wenig Interesse, die zeitlichen und örtlichen Umstände im einzelnen festzulegen und zu überliefern. Auch derartige Angaben fehlen zwar in den Evangelien keineswegs. Aber abgesehen vom Johannesevangelium sind sie im Grunde Rahmenwerk, so gewiß sich in ihnen auch öfters ganz zuverlässige Kunde erhalten hat, da die Stoffe eben geschichtlich an bestimmten Orten haften.

Mit dem Gesagten hängt aber noch etwas Weiteres zusammen. Es sind an Jesus gläubige Menschen, welche diese Berichte überliefern. Schon bei diesen ältesten Darstellern des Bildes Jesu tritt uns die Eigentümlichkeit entgegen, daß sie die Person Jesu immer nur in der Weise verstehen und ihren geistigen Gehalt in sich aufnehmen, wie es ihrer persönlichen geistigen Art entspricht. Dem einen ist dies, dem anderen wieder etwas anderes an Jesus besonders wichtig. Matthäus hat eine gewisse gelehrte jüdische Bildung, Lukas ist Hellenist. Daher hat bisweilen der eine Stoffe, die beim anderen fehlen. Das Fehlen aber ist nicht ein Anzeichen, daß die Geschichtlichkeit nicht sicher feststehe. Auch schriftstellerische Gesichtspunkte sprechen mit.

Daher kann das Gesamtbild Jesu vom theologischen Betrachter nur durch eine Zusammenschau der einzelnen Darstellungen und des Verständnisses der verschiedenen Jünger gewonnen werden. Die verschiedenen Strahlen führen in einen Brennpunkt zurück. Es liegt ein geschichtlicher Grundstoff vor, welcher von verschiedenen Augen verschieden gesehen worden ist.

Das wäre also die Aufgabe der wissenschaftlichen Untersuchung, festzustellen, wie der eine und der andere Evangelist die von ihnen dargebotene Überlieferung verschieden deuten, oder wo Einflüsse des Gemeindeglaubens oder der Gemeindetheologie auf den Überlieferungsstoff festzustellen wären.

Daß bei der geschilderten Art der Berichterstattung Verschiedenheiten, ja auch Widersprüche unausbleiblich sind, liegt auf der Hand. Und wenn wir uns wundern, wie solche Unstimmigkeiten sich sogar bis in die heiligsten und wichtigsten Überlieferungen wie des Vaterunsers und der Abendmahlsworte hinein finden, so darf auf der anderen Seite nicht vergessen werden, daß diese Verschiedenheiten geringfügig sind und an der eigentlichen Sache und dem eigentlichen Inhalt nicht viel ändern.

Hinsichtlich der Überlieferung von der Auferstehung Jesu und den Erscheinungen des Auferstandenen darf man zunächst auf das berühmte Wort Lessings verweisen, daß ein Historiker aus der Verschiedenheit der Berichte über eine Schlacht nicht folgere, die Schlacht habe nicht stattgefunden, sondern nur, daß aus den Berichten der richtige Sachverhalt erst ermittelt werden müsse. Zur Sache ist zu sagen, daß gerade die Auferstehung, dies alles menschliche Begreifen übersteigende Ereignis im Leben Jesu, bei diesen ungebildeten und für die Erfassung des Tatbestandes durchaus nicht geschulten Menschen am ersten und naturgemäß sehr verschiedenartige Berichte hervorzurufen vermochte, auch dem einen Berichterstatter dies, anderen anderes bedeutsam erschienen sein wird. Und doch sind diese Berichte nicht so verschiedenartig, daß nicht das Wichtigste und Wesentlichste in ihnen erhalten geblieben wäre.

Wollen wir aber die hier skizzierte Sachlage verdeutlichen, so müssen wir nunmehr an die Untersuchung herantreten, wie unsre Evangelien literarisch entstanden sind.

---

6. Kapitel.

Die Entstehung der Synoptiker.

Wir haben ein aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammendes Zeugnis über die Entstehung der beiden ersten Evangelien. Es rührt her von Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinasien, einem Schüler des kleinasiatischen Johannes, und ist uns in der Kirchengeschichte des Eusebius (III, 39) erhalten. Es ist ein Stück aus der Einleitung der Schrift des Papias: „Auslegung der Herrenworte."

Danach hat der Evangelist Markus — Papias scheint das Markusevangelium als das zuerst entstandene Evangelium zu kennen — niedergeschrieben, was Petrus in Missions- und Lehrvorträgen an evangelischen Überlieferungen zugrunde gelegt hatte. Am Johannesevangelium gemessen, findet aber Papias in Markus die Reihenfolge der Erzählungen nicht gewahrt, auch keine Vollständigkeit der Überlieferung. Anerkennung aber wird der Genauigkeit der Darstellung des Markus gespendet. Einer weiteren Mitteilung des Papias zufolge hat Matthäus in hebräischer Sprache die Worte, nämlich Jesu, zusammengestellt, es hat sie aber jeder übersetzt so gut, wie er konnte. Das „in hebräischer Sprache" dürfen wir deuten als „in aramäischer Sprache", da man die hebräische und die aramäische Sprache nicht immer auseinanderhielt (vgl. Apg. 22, 2). Mehrdeutig ist auch der Ausdruck „die Worte (Jesu)". Er kann sich auf die Redenüberlieferung beziehen, die wir im Matthäusevangelium, wie auch bei Lukas, ausführlich finden, im Unterschied von dem Erzählungsstoff der Evangelien, wie ihn Markus überwiegend bietet, und besagen, daß Matthäus eine Schrift geschrieben habe, in der die Reden Jesu aufgezeichnet waren. Aber der Ausdruck kann auch den Evangelienstoff ohne eine Unterscheidung von Reden und Erzählungen bezeichnen. Dann wird seine Deutung allerdings nicht ganz einfach.

Wie dem auch sei, es liegt bei Papias ein Zeugnis vor betreffend das Markusevangelium und irgendwie auch das Matthäusevangelium.

Nicht immer ist diesem Zeugnis Gerechtigkeit widerfahren. Irenäus nennt den Papias „Hörer des Johannes, Freund des Polykarp" (Eusebius, K. G. III, 39, 1). Dieser Johannes ist der Apostel. Die Nachrichten betreffend das Markusevangelium und die Abfassung der Logien des Matthäus hat Papias nach Eusebius

von dem „Presbyter“ erhalten. Dieser Presbyter ist, wie heute viele mit Recht annehmen, identisch mit dem Apostel Johannes. Zwei Johannes hat es in Ephesus nicht gegeben. Dann gehen die Nachrichten über Markus und Matthäus auf den Apostel Johannes zurück.

Selbst wenn man aber den Presbyter vom Apostel unterscheiden müßte, haben wir in dem zur Verhandlung stehenden Zeugnis eine Nachricht von einem Mann des ersten Jahrhunderts. Es ist aber ein Zeugnis nicht von ungefähr, sondern es beruht auf Nachforschungen, um den richtigen Tatbestand festzustellen. Wir sind ja aber heute wohl über die Periode einer Methode hinausgewachsen, in der es für wissenschaftlich galt, selbst so alten Zeugnissen zunächst Mißtrauen entgegenzubringen. Vielmehr haben wir allen Grund zu fordern, daß ein solches Zeugnis respektiert und nicht ohne schwerwiegende Gründe zur Seite gestellt wird.

Nichtsdestoweniger scheint mir nur der Weg methodisch verfolgbar, nicht von dem Zeugnis des Papias auszugehen und es zum Leitstern der Untersuchung zu machen, sondern dem Grund der Entstehung der Evangelien nachzugehen, sie selbst abzuhören und die gewonnenen Ergebnisse mit dem kirchlichen Zeugnis des Papias in Beziehung zu setzen.

Welches ist der Grund der Entstehung unserer Evangelien?

Nach dem, was ich in den vorangehenden Kapiteln ausgeführt habe, ist die Antwort nicht zweifelhaft. Alle vier Evangelien wollen glaubenweckende Zeugnisse von der Person Jesu sein. Zu diesem Zweck überliefern sie den ihnen vorliegenden geschichtlichen Überlieferungsstoff. Über Jesu Lehren und Tun wird von ihnen in einer Weise berichtet, die voraussetzt, daß auch der Leser sich dem bezwingenden Eindruck dieser Person nicht entziehen kann und er dem Glauben gewonnen wird.

Ist aber diese Art der Berichterstattung von allem Anfang an die gleiche gewesen oder hat sie sich erst allmählich herausgebildet?

Gerade in der Gegenwart ist diese Frage unter einem bestimmten Gesichtspunkt von neuem wieder lebhaft behandelt worden, durch die Vertreter der sogenannten formgeschichtlichen Methode. Im Gegensatz zu einer einseitig gewordenen Literarkritik an den Evangelien hat man versucht, in lebendigerer Weise in den Entstehungs-

prozeß dieser Schriften hineinzuleuchten.[1]) Man hat versucht, eine Vorstellung zu bekommen, wie der Evangelienstoff aussah, ehe er „Literatur“ wurde. So hat man denn geurteilt, das literarische Verständnis der Synoptiker beginne mit der Erkenntnis, daß sie Sammelgut seien. Am Anfang der urchristlichen Literaturgeschichte stehe eine Überlieferung unliterarischer Art, Traditionsstücke, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefaßtes Jesuswort sei, Apophthegmata, einprägsame Worte und Sprüche Jesu, Anekdoten, Novellen, kurze Erzählungsstücke. Diese erfahren unter dem Einfluß der Apologetik und Polemik, der Gemeindebildung und Disziplin, durch schriftgelehrte Arbeit, durch Zusätze, Umbildung, Neuproduktion der Gemeinde, Aufnahme von Stoffen aus dem Judentum und Hellenismus, die ursprünglich mit Jesus nichts zu tun hatten, durch Anfügung von Orts- und Zeitangaben die mannigfachsten Veränderungen. Danach wird ein komplizierter Entstehungsprozeß, den man nur als in einer längeren Entwicklung verlaufend vorstellen kann, angenommen. Diese Formgeschichte des Evangeliumstoffes soll in der Arbeit der Evangelisten, in der Formwerdung der Evangelienbücher, einen gewissen Abschluß erhalten haben. Markus habe den Typus des Evangeliums geschaffen, indem er das hellenistische Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythus sei, mit der Tradition über die Geschichte Jesu vereinigt

---

[1]) Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß ich nicht beabsichtige, das Problem der Formgeschichte für das ganze Neue Testament aufzurollen, in dessen einzelnen Teilen die Dinge verschieden liegen. Freilich bin ich nicht der Ansicht, daß das junge Christentum in einer Zeit stehe, „in der der Stil eine Großmacht und der Zwang der Gattung schier unentrinnbar sei und sich ans Licht arbeiten müsse in einem Gewoge von Literaturen und Literaturformen verschiedenster Herkunft und Art“. Volksmäßige Lieder, Legenden und Sprüche, griechische Reden, Briefe und Biographien, jüdische Volksbücher, apokalyptische Kulterzählungen, Hymnen und Offenbarungen und anderes umfluten ja die urchristliche Literatur und können auch Einfluß auf sie gewonnen haben. Dies ist aber in jedem Fall nur auf Grund vorsichtiger Einzeluntersuchung nachzuweisen. In den Evangelien können wir den wahrscheinlichen Tatbestand, wie mir scheint, ungefähr ermitteln. Sie sind aber nicht in Auseinandersetzung mit anderen Literaturformen und unter dem Zwang der Gattung entstanden, sondern in sehr viel einfacherer Weise unter dem Zwang desjenigen, was an neuer Wirklichkeit in der Person Jesu erlebt worden war. Freilich ist auch bei dieser Stellungnahme in den Evangelien Anlehnung an bestimmte Formen anzuerkennen, die wir in der Umgebung der Verfasser der Evangelienschriften zu suchen haben. Ich komme auf diese Frage in dem Kapitel über die Bodenständigkeit der evangelischen Überlieferung zu sprechen.

habe. „Die Evangelien sind Kultlegenden." Der Christusmythus gebe dem Buch des Markus, dem Buch der „geheimen Epiphanien", eine zwar nicht biographische, aber im Mythus begründete Einheit. Matthäus und Lukas hätten die mythische Seite nur im einzelnen verstärkt, den Evangelientypus des Markus aber auch ihrerseits beibehalten. Nach dieser Betrachtung sind also unsere synoptischen Evangelien keineswegs ohne weiteres als Geschichtsquellen zu benutzen, sondern sehr stark mit mythischen Elementen durchsetzt. Ihr Stoff hätte bis zur Abfassung unserer Evangelien wesentliche Umbildungen erfahren.

Allein, wir können nicht von der dieser Hypothese zugrundeliegenden dogmatischen Einstellung ausgehen. Es fragt sich aber zunächst, ob dies literarische Verständnis der Entstehung unserer Evangelien Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat. Das kann ich meinerseits nicht finden.

Die an den Anfang gestellte Frage nach der Form, in der die älteste Berichterstattung erfolgt sei, ist durchaus berechtigt. Denn in irgendeine Form mußten die ältesten Erzähler ihre Überlieferung kleiden. Unsre Evangelien sind, wie allgemein bekannt ist, aus unliterarischen Kreisen hervorgewachsen. Sie sind „Kleinliteratur", „Halbliteratur". Sie haben nicht eine literarische Form auch ihrerseits oder mit Abwandlungen angewendet, sie haben auch nicht Wundergeschichten im Stil der Septuaginta nachgeahmt, sondern sie haben einfach im Volkston erzählt und dabei es sehr gut verstanden, dasjenige, worauf es ankam, herauszuheben. Haben sie doch ganz bestimmte Ereignisse und Erlebnisse wiedergeben wollen. Daß dazu auch ganz schlichte und ungebildete Orientalen fähig waren, wird niemand bestreiten.

Daß freilich das ganze Problem nicht einfach liegt, sondern der Stoff bis zum Abschluß unserer Evangelien eine Geschichte hinter sich hat, also dann auch irgendwie literarisch geworden ist, daß unsre Evangelien vielfach Sammelgut sind, mancherlei Motive bei der Ausgestaltung des Evangelienstoffes im einzelnen mitgewirkt haben, daß Stoffe, indem sie von Hand zu Hand weitergegeben wurden, auch eine gewisse Beeinflussung von bestimmten, sei es religiösen, sei es theologischen, sei es sozialen Gedanken, die in christlichen Kreisen lebendig waren, erfahren haben werden, das alles sind Dinge, die jede wissenschaftliche Betrachtung in Rechnung setzen muß. Es fragt sich nur, wie groß diese Einflüsse sind, ob sie wesent-

liche Umgestaltungen hervorgerufen haben, ob sie in das Zentrum des Jesusbildes hineinreichen und dies verändert haben.

Nach allem bisher Ausgeführten muß ich es bestreiten, daß unsre Evangelien „Kultlegenden" seien; daß der Evangelist Markus erst den Typus des Evangeliums geschaffen habe, indem er das hellenistische Kerygma von Christus, den Christusmythus, mit der Tradition über die Geschichte Jesu verbunden habe. Das würde eine ganz wesentliche Umgestaltung — hier kann man nicht einmal von Übermalung sprechen — des geschichtlichen Jesusbildes bedeuten, die unter den Augen und mit Billigung, vielleicht gar unter Mitwirkung der Apostel sich vollzogen hätte. Wer soll das geschichtlich begreiflich finden? Wie soll die palästinische Gemeinde für anders geartete, für hellenistische Vorstellungen und Glaubenselemente Tür und Tor geöffnet und geduldet haben, daß die von ihnen dargebotenen geschichtlichen Überlieferungen ihres ursprünglichen Inhalts entkleidet und in eine fremde Sphäre hinübergeschoben worden wären? Ist die älteste Gemeinde in ihrer Art und Einstellung so beschaffen gewesen, daß derartige Konstruktionen als wahrscheinlich hingenommen werden können?

Die evangelische Schriftstellerei hat sich nicht in der von der Formgeschichte vorgestellten Weise entwickelt, mag auch eine berühmte ehemalige Evangelienhypothese, die sogenannte Diegesenhypothese, bereits ähnliche Gedanken verfolgt haben. Zu welchem Zweck sollte eine solche Aufzeichnung einzelner Stücke geschehen sein?

Einen naiven Sammlertrieb wird man schwerlich in der ältesten Gemeinde mit Recht suchen. Kultische Bedürfnisse haben in ihr auch noch keine große Bedeutung gehabt. Gebete, Hymnen, liturgische und überhaupt gottesdienstliche Handlungen drängten noch nicht irgendwie zu schriftlicher Fixierung. Bekenntnismäßige Formeln bilden sich erst allmählich heraus.

Das Kerygmatische ist allerdings frühzeitig hervorgetreten. 1. Kor. 15, 3ff. ist uns ein Stück des urchristlichen Kerygma erhalten geblieben. Der Anfang der evangelischen Schriftstellerei liegt darin nicht vor, sondern eine kurze Zusammenfassung wichtiger Elemente der urchristlichen Verkündigung. Schon Paulus weiß es nicht anders, als daß die von ihm dargebotenen Elemente aus dem Leben Jesu von Anfang an die grundlegenden des christlichen Glaubens gewesen sind, und daß man das auch von Anfang an formuliert hat.

Ist das so, so muß aber noch eine weitere Schlußfolgerung gezogen werden. Dann gehören die urchristlichen Überlieferungen über das Leiden, den Tod und die Auferstehung Jesu zu den Stoffen, die mit am frühesten, vielleicht am frühesten, von der Gemeinde gesammelt worden sind. Heißt es in dem Kerygma, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften," so liegt ihm zugrunde die Überlieferung, wie das im einzelnen geschehen ist, auch auf welche alttestamentliche Stellen man sich bezog. Also Berichte ähnlich wie sie uns dann in den Evangelien über das Leiden und Sterben Jesu erhalten worden sind. Das gleiche gilt von dem „er ist begraben worden", und von den Erscheinungen des Auferstandenen, die genannt werden. Denn selbstverständlich hat man die Umstände, unter denen diese Erscheinungen stattgefunden haben, in der Missionsverkündigung des näheren ausgeführt. Das alles liegt schon zeitlich hinter der von Paulus dargebotenen kerygmatischen Zusammenfassung. Diese aber selbst reicht bis in die Anfangszeiten der paulinischen Mission zurück. Die Schlußfolgerung ist unausweichlich, daß man diese Stoffe bald nach Christi Vollendung und der Gründung der Kirche gesammelt hat.

Die ethische Unterweisung hat von der ältesten Zeit an gleichfalls eine große Rolle gespielt. Daher konnte es nicht anders sein, als daß man sich immer wieder an den richtunggebenden Worten und Geboten Jesu orientierte. Daneben stand eine zweite Quelle richtunggebender Art, behaltsame Erzählungen mit einem treffenden Wort. Aber solche hatten für die christliche Gemeinde von vornherein nur im Zusammenhang mit dem Gesamtbild ihres Herrn Bedeutung.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß „eine bunte Vielheit von Überlieferungen" am Anfang gestanden hat.

Nein, es sind ganz bestimmte Gründe gewesen, welche zur Niederschrift von Evangelienstoffen geführt haben.

Zunächst mußte die Gemeinde, als sie sich konsolidierte, im Interesse des eigenen Glaubens und des eigenen Lebens sich vergegenwärtigen, was Jesus ihnen gewesen war, was er gesagt, gelehrt und getan hatte. Ferner kam es dem ungläubigen Judentum gegenüber darauf an, wie wir noch aus den Petrusreden der Apostelgeschichte ersehen, genau zu umgrenzen, was die junge christliche Gemeinde von Jesus und Gottes Taten an ihm und durch ihn behauptete, und wie sie ihre neue Gottes- und Christusverkündigung

gegenüber der jüdischen Religion begründete. Das konnte nur auf Grund der Feststellung von geschichtlichen Daten des Lebens Jesu, seines Sterbens und Auferstehens, sowie der Reden und der Auseinandersetzungen Jesu mit seinen Gegnern geschehen, also auf Grund unseres Evangelienstoffes. Nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte hat die älteste Gemeinde in der Tat so gehandelt (Apg. 2, 22ff.; 44ff.; 3, 13ff.; 4, 2. 17. 20. 27ff. 32ff.; 5, 1ff. 29ff.; 10, 34ff.). Also neue Verkündigung und neue Lehre auf Grund des Evangelienstoffes traten frühzeitig in Sicht.

Freilich lag hier noch nicht sofort die Notwendigkeit zu Niederschriften vor, wohl aber zu Stoffsammlungen.

Weiter jedoch. Die christliche Gemeinde ist sehr schnell gewachsen, zunächst in Jerusalem und in Palästina selbst. Die Apostelgeschichte macht darüber mehrfach Angaben. Man kann geneigt sein, Zahlen wie 2, 41 (etwa 3000) und 4, 4 (etwa 5000) als auf ungefähren Schätzungen beruhend zu betrachten. Sie stammen aber eben aus der Jerusalemischen Gemeinde, und die überliefernde Quelle hat doch auch 1, 15 eine konkrete Angabe (120 Glieder), die einem Verdacht zu hoher Schätzung nicht zu unterliegen braucht. Auch 5, 14 weiß von starker Zunahme der christlichen Gemeinde in Jerusalem zu berichten. Apg. 9, 31 setzt Gemeinden „in ganz Judäa, Galiläa und Samaria" voraus, 9, 1f. Christen in Damaskus. Bei einem solchen Gemeindebestand konnten die Apostel selbst unmöglich die Verkündigung und die Lehre allein übernehmen. Es mußten auch andere Boten dazu ausgerüstet werden. Sehr bald aber setzte, wie die Hinrichtung des Stephanus und die sich daran anschließenden Ereignisse zeigen und wie aus der Missionstätigkeit der Hellenisten, des Paulus und anderer Männer folgt, die Heidenmission ein, und zwar, wie wir annehmen müssen, in großem Stil.

Es ist schon des öfteren von mir ausgesprochen worden, jede andere Annahme schätzt die Gemeinde von Jerusalem falsch ein als die, daß sie als Mutter- und Zentralgemeinde von allem Anfang an das größte Interesse daran hatte, nur zuverlässige, beglaubigte Kunde hinausgehen zu lassen. War sie doch der eigentliche Garant der Predigt vom Evangelium. Mit der christlichen Predigt kann sich nun einmal nicht Unlauterkeit verbinden. Wo der Geist Jesu herrschte, durfte auch von ihm selbst nichts verkündigt werden, als was den Tatsachen entsprach. Ich denke, es gibt keine theologische

Richtung, welche nicht anerkennt, daß dieser Geist Jesu, der Geist der Wahrheit, die älteste Gemeinde tatsächlich beherrscht hat.

Gerade aber für fremde, hellenistische, orientalische Einflüsse, oder wie man sie nennen will, ist man in Jerusalem und in diesen einfachen Kreisen gewiß nicht besonders aufgeschlossen gewesen. Soviele Hypothesen auch immer wieder vorgetragen werden, wonach sich schon in der ältesten Jüngergemeinde wesentliche Fortbildungen und Ausgestaltungen des Jesusbildes und einzelner Lehren, wie der Geistlehre, der Lehre vom Menschensohn, der Taufe, dem Abendmahl u. a. vollzogen hätten, auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit können sie keinen Anspruch erheben. Sie setzen eine solche intensive geistige Durcharbeitung des evangelischen Überlieferungsstoffes und so mancherlei und so starke treibende Motive voraus, daß man sich immer wieder fragt, wer denn diese urchristlichen Persönlichkeiten gewesen sein sollten. Die Häupter und Führer in Jerusalem kennen wir doch. Sie waren schlichte galiläische Fischer. Als der Hohe Rat bald nach Pfingsten mit Petrus und Johannes zu verhandeln hatte, bekam er den Eindruck, daß sie ungelehrte und ungebildete Leute seien (*ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται* Apg. 4, 13).

Wir haben auch in einigen Paulusbriefen ein anschauliches Bild davon, welches die Probleme gewesen sind, um die man in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der christlichen Religion gerungen hat. Die sind aber anderer Art. Um eine Veränderung des geschichtlichen Bildes Jesu hat es sich nicht gehandelt. Große, außergewöhnliche Kräfte sind allerdings in der jungen Gemeinde lebendig gewesen und haben sie innerlich auf das tiefste erregt. Aber diese Kräfte sind nicht aus der Gemeinde selbst hervorgewachsen. Wo wir hinschauen, ist es die einzigartige Person Jesu und sind es die von ihr ausgehenden Kräfte gewesen, von der sie selbst alles ableitet. Das Bemühen, diese Person in die Höhe zu heben und ihr einen Strahlenkranz umzulegen, ist nicht erst in der Gemeinde aufgekommen, sondern schon die irdische Person Jesu überragte alles. Haben wir doch das ursprüngliche Zeugnis des Apostels Paulus, daß in seiner Christologie und der der Gemeinde vor ihm ein Unterschied nicht bestanden hat (1. Kor. 15, 11 u. 2. Kor. 11, 4). Dies Urteil gilt von den Anfangszeiten des Christentums an. Zwischen den „Hellenisten" und den „Hebräern" der ältesten Gemeinde haben allerdings dem Bericht der Apostelgeschichte zufolge frühzeitig lebhafte Auseinandersetzungen stattgefunden. Aber diese

Verhandlungen haben nicht Fragen wie die der „Christusmythe“ und ähnliches betroffen, sondern sie waren praktisch-kirchliche oder sie betrafen das jüdische Gesetz und den jüdischen Kultus.

Jede der abgewiesenen Hypothesen verrät aber auch eine bemerkenswerte Unsicherheit und ein ungewisses Tasten. Immer wieder sehen sich die von der Überlieferung abführenden Behauptungen gezwungen, mit „Möglichkeiten“ zu rechnen. „Das könnte so sein,“ „vielleicht,“ „man darf wohl annehmen,“ „zieht man dies oder jenes Wort heran, so dürfte man folgende Auslegung wagen,“ „dies Wort kann Jesus nicht gesprochen haben,“ „hier treten uns die Anschauungen der Urgemeinde entgegen,“ und wie die angestellten Überlegungen lauten. Auf Grund derartiger, höchst subjektiver und anfechtbarer aneinander gereihter Vermutungen werden dann sehr verwegene Folgerungen gezogen, Texte geändert und Hypothesen vorgetragen, die an der Überlieferung keine Stütze haben.[1])

[1]) Auch die nichttheologische historische Kritik verfolgt diese formkritischen Hypothesen. So urteilt W. Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte, 1929, S. 22ff, der Historiker werde in diesem Verfahren der Scheidung von redigierender Arbeit und Urmaterial, wenn es besonnen geübt werde, viel Fruchtbares sehen können. Aber mit Recht verlangt er, daß, die so vorgehen, ihre Methode unbedingt sichern müssen. Das ist aber gerade der wunde Punkt. Denn eine sichere Methode wird nicht verfolgt. Weber weist selbst auf eine Analogie hin, die den neutestamentlichen Forschern einen methodischen Weg zeigen könnte, da es sich um einen demselben Mutterboden wie die Evangelisten entstammenden Schriftsteller handelt, die literarische Vergleichung der Bücher XIV—XX der Archäologie des Josephus mit den entsprechenden Partien seines Bellum Judaicum. Selbst an diesem ungleich mehr gebildeten jüdischen Schriftsteller, der auch von der griechisch-römischen Bildung berührt war, ist ein merkwürdiger Mangel an Fähigkeit der Umgestaltung und inneren Verarbeitung der benutzten Stoffe, wie sie die griechisch-römischen Historiker zeigen, deutlich bemerkbar. Das von ihm benutzte Urkunden-, Exzerpten- und Aktenmaterial läßt sich leicht herausheben und sticht stark von den verschwommenen oder tendenziösen Zusätzen und Reden und den propagandistischen Bemerkungen und Erzählungen des Josephus ab. Wie viel weniger hat man dann aber damit zu rechnen, daß unsere heutigen Evangelien aus verschiedenen sich auch schriftstellerisch voneinander abhebenden Schichten erwachsen seien, die der Theologe des zwanzigsten Jahrhunderts voneinander zu sondern in der Lage wäre. Das setzt einen Bildungsgrad und eine literarische Fähigkeit der ältesten Aufzeichner und Bearbeiter voraus, den diese gewiß nicht hatten. Man lese nur in den betreffenden Schriften von Bultmann und Dibelius nach, was für ein kunstvolles und die Überlieferung umgestaltendes Verfahren bei diesen literarisch arbeitenden Christen der ersten und zweiten Generation vorausgesetzt wird.

Aber wie sind unsre Evangelien entstanden?

Bis zu einem gewissen Grade beantworten die Synoptiker selbst die gestellte Frage. Zunächst haben alle drei einen in weitgehender Weise gemeinsamen Geschichtsstoff.[1]) Diese Gemeinsamkeiten sind auffallend und so weitreichender Art, bis in den Ausdruck in griechischer Sprache hinein, daß jede Zufälligkeit ausgeschlossen ist. Hier liegt ein literarischer Zusammenhang vor. Der Philologe Carl Lachmann hat in einer Untersuchung, Theologische Studien und Kritiken 1835, festgestellt, daß Matthäus und Lukas in der Reihenfolge der evangelischen Erzählungen nur so weit übereinstimmen, als sie mit Markus übereinstimmen, in den Abweichungen von Markus aber jeder seinen eigenen Weg geht. Damit ist erwiesen, daß unser Markusevangelium, sagen wir zunächst: in irgendeiner Form, die Grundlage des geschichtlichen Überlieferungsstoffes der drei Synoptiker ist.

Stellt man nun an der Hand des Markusevangeliums die allen Synoptikern gemeinsamen Abschnitte zusammen, so gewinnt man einen Aufriß der evangelischen Geschichte, der sich als planvoll erweist. Diese Evangelienschrift beginnt mit dem Auftreten des Täufers, Taufe und Versuchung Jesu und schildert hierauf die öffentliche Wirksamkeit Jesu, und zwar so, daß eine bestimmte Entwicklungslinie oder besser gesagt ein geschichtliches Fortschreiten im Lebenswerk und Geschick Jesu und auch eine bestimmte Gruppierung des Überlieferungsstoffes sichtbar wird. In ihr hat auch die Leidensgeschichte mit Aufnahme gefunden.

Die Markusschrift ist also offenbar ein schriftstellerischer Entwurf.

Eine ganz verwandte Beobachtung ist betreffend die Redenüberlieferung zu machen, wie sie insbesondere im ersten und dritten Evangelium vorliegt. Der größte Teil der Stoffe, welche Matthäus und Lukas über Markus hinaus haben, ist Redenüberlieferung. Auch diese Stoffe schließen sich zu einer gewissen Einheit zusammen. Nicht in der gleichen Weise wie die Erzählungsüberlieferung, so daß wir entweder beim ersten oder dem dritten Evangelisten den ursprünglichen Entwurf etwa noch rekonstruieren könnten.

---

[1]) Auf eine Begründung der im Nachfolgenden ausgesprochenen Urteile im einzelnen kann ich hier nicht eingehen. Sie sind gegeben in meiner Einleitung in das Neue Testament, 4. Aufl., 1929, S. 10—66.

Der erste Evangelist stellt diesen Stoff in mehreren großen Reden zusammen (Matth. 5—7; 10; 11; 12, 22—45; 18; 23), der dritte in zwei Einschaltungen in seinen Erzählungsstoff (Luk. 6, 20 bis 8, 3 und 9, 51—18, 14). Bei näherem Zusehen gewahrt man, daß diese Reden des Matthäus in ihrem heutigen Umfang Kompositionen sind, also Zusammenordnungen nach schriftstellerischen Gesichtspunkten, keineswegs aber nur eine historische Wiedergabe bestimmter von Jesus bei besonderen Gelegenheiten gehaltener Reden, wenige Ausnahmen abgerechnet. Und Lukas, der etwa ein Evangelium wie unser heutiges Markusevangelium als Grundlage des historischen Aufrisses seines Evangeliums benutzt hat, fügt in diesen Zusammenhang an den genannten zwei Stellen seinen Redestoff ein. Die Annahme liegt nahe, daß er in diesen Einfügungen seiner Quellenschrift folgt, gerade auch in der Abfolge der Stoffe; daß wir also eher bei ihm in der Lage sind, die Quellenschrift zu rekonstruieren. Allein die Sache liegt keineswegs klar. Wir können nachweisen, daß er seine Reden bearbeitet oder eine Quellenschrift benutzt hat, in der sie schon bearbeitet waren (Bergpredigt). Sodann hat er, wie es scheint, in diesen Zusammenhang seiner Redenüberlieferung auch noch weitere Redestoffe (z. B. Gleichnisse) und auch Erzählungsstoffe mit eingearbeitet oder aber eine Redenüberlieferung benutzt, in der dies bereits geschehen war. Wir können also nicht den Nachweis führen, daß er nur e i n e derartige Quellenschrift benutzt hat.

Schon diese knappen Zusammenstellungen geben einen Eindruck davon, daß die Entstehung unserer Evangelien ein nicht ganz einfacher literarischer Vorgang ist. Aber bringen wir nun die altkirchliche Überlieferung an diesen literarisch festgestellten Tatbestand heran, so scheinen wir durch sie eine unmittelbare Bestätigung unseres Ergebnisses zu gewinnen.

Die Markusüberlieferung weist auf die von Markus zusammengestellten Lehrvorträge des Petrus, die zweite Evangelienüberlieferung könnte die Logienschrift des Apostels Matthäus sein. Es kann hier nicht der wissenschaftliche Nachweis erbracht werden, daß dies in der Tat die wahrscheinlichste Annahme ist. Es ist in meiner „Einleitung“ von mir geschehen. Hier habe ich den Versuch zu machen, den Entstehungsgang unserer Synoptiker, gerade wenn er ein komplizierter zu sein scheint, aus den geschilderten Anfängen zum Verständnis zu bringen und zu zeigen, inwiefern

und inwieweit schriftstellerische Arbeit an dem Überlieferungsstoff vollzogen worden ist.

Da ist es aber an der Zeit, daß wir uns an die Mitteilung des Lukas im ersten Vers seines Evangeliums erinnern, es hätten bereits „viele“ vor ihm es unternommen, Evangelienschriften zu schreiben. So große Schwierigkeiten diese Notiz der Evangelienforschung noch vor sechzig Jahren gemacht hat, bei meiner Betrachtung erklärt sie sich sehr wohl. Damals fing die „Zweiquellentheorie“ an, ihren Siegeszug anzutreten, d. h. die Hypothese, daß den Synoptikern zwei Urschriften zugrunde lägen, die Markusquelle und die Redenquelle, und die wissenschaftliche Untersuchung bemühte sich, die Synoptiker aus zwei oder drei Quellenschriften zu erklären. Diese Hypothese verträgt sich jedoch nicht mit der Aussage des Lukas, an der jede moderne Evangelienhypothese gemessen werden muß.

Auch die sogenannte formgeschichtliche Betrachtung scheitert am Lukastext. Denn der Evangelist sagt nicht, daß er eine Fülle von Einzelstücken, Anekdoten, kleinen Gruppen von Überlieferungen oder derartiges als Quellenschriften vorgefunden habe. Er hat den ganzen damals umlaufenden Evangelienstoff gesammelt, weiß aber nur, daß „von Anfang an“ (ἄνωθεν) „Darstellungen der in den christlichen Kreisen vollbeglaubigten Tatsachen“ verfaßt worden sind, also irgendwie Evangelienschriften. Das ist eine sehr gewichtige Feststellung, an der keine Evangelienhypothese vorbeikommen kann.

Darüber darf freilich nicht vergessen werden, daß wir nach der kirchlichen Überlieferung wie nach der bisherigen Durchmusterung der Synoptiker nur zwei Quellenschriften haben feststellen können. Wie vereinigt sich das mit der Nachricht von der Vielheit der ältesten Evangelienschriften?

Der scheinbare Widerspruch ist wohl dahin zu lösen, daß die beiden genannten Grundschriften in wesentlich voneinander abweichenden Gestalten in Umlauf gewesen sind, so daß Lukas den Eindruck von einer Vielheit von Evangelienschriften bekommen hat.

Die Untersuchung der Redenstoffe bei Matthäus und Lukas zeigt ja auch in manchen Partien nicht unerhebliche Verschiedenheiten sowohl in formeller Hinsicht, wie auch was den Inhalt, den Umfang und die Tendenz der Darstellung betrifft. Auch weist die Äußerung des Papias, daß jeder diese Matthäusschrift im Griechischen

wiedergegeben habe, so gut er konnte, auf starke Abweichungen der in Umlauf befindlichen Exemplare.[1])

Nicht minder zeigt das heutige Markusevangelium an mehreren Stellen Stoffe, welche in nur lockerem Zusammenhang mit dem Grundstock der Überlieferung stehen, sachlich und auch formell Dubletten, Erweiterungen oder Zusätze sind, namentlich kleinere Redestücke. Auch scheint eine Anzahl von Erzählungen der Markusquelle in kürzerer und in längerer Fassung in Umlauf gewesen zu sein. Aus solchen Beobachtungen darf der Schluß gezogen werden, daß auch die Schrift, die wir „Markus" nennen, in verschiedener Ausgestaltung im einzelnen vorhanden gewesen ist.

Lukas hat also allerdings von „vielen" sprechen können, die Evangelienschriften verfaßt haben. Der Stoff ist ihm so bedeutsam gewesen, daß auch Überlieferungen desselben, welche nicht allzu große Verschiedenheiten zeigten, von ihm als verschiedene Überlieferungen gewertet worden sein mögen. Er hat seinerseits gesammelt, verglichen, gesichtet, er wird aber nur einen Teil der ihm bekannt gewordenen Evangelienschriften seinem Evangelium zugrunde gelegt haben, nämlich die ihm die besten scheinenden.

Auf Einzelfragen wie die, ob gewisse Partien wie die Leidensgeschichte oder die Kindheitsgeschichte anfänglich auch in Sonderüberlieferungen vorgelegen haben, gehe ich nicht ein.

Wann hat man aber mit den evangelischen Aufzeichnungen angefangen?

---

[1]) W. Bußmann hat seiner beachtenswerten Untersuchung „Zur Geschichtsquelle" in dem ersten Heft seiner „Synoptischen Studien" vom Jahre 1925 nunmehr, 1929, eine weitere Untersuchung „Zur Redenquelle" folgen lassen. Er bestreitet die Einheitlichkeit der Redenquelle, unterscheidet vielmehr zwei deutlich voneinander zu lösende Sammlungen, eine auch Erzählungen enthaltende und die andere nur Reden enthaltende, die zur Zeit ihrer Benutzung durch Matthäus und Lukas noch selbständig gewesen seien und deren eine griechisch, die andere in aramäischer Sprache vorgelegen habe. Mir scheint freilich der hier vorgetragene Lösungsversuch problematisch, obwohl ich den Grundgedanken von einer verschiedenen Gestaltung der Redenquelle auch meinerseits für richtig halte. Ich finde die Gründe bestätigt, die mich seinerzeit abgehalten haben, meine Studien über die synoptische Frage in einer Monographie abzuschließen. Unsere Synoptiker geben uns wohl die Möglichkeit an die Hand, die großen Grundlinien zweier Quellenschriften nachzuzeichnen, aus denen sie erwachsen sind. Aber sowie man versucht, bis ins einzelne gehende Behauptungen aufzustellen, gerät man auf Treibsand. Da bestehen angesichts der Quellenlage und der Individualität der Verfasser der synoptischen Evangelien zu viele Möglichkeiten.

Auf diese Frage ist mit einiger Sicherheit eine Antwort nicht zu geben. Wir besitzen darüber kein Zeugnis. Es ist im vorigen Jahrhundert der Nachweis versucht worden (A. Resch), daß bereits dem Apostel Paulus ein schriftliches Evangelium vorgelegen und er es in seinen Briefen benutzt habe. Dann müßte es in den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts bereits vorhanden gewesen sein. Das darf man als wohl möglich betrachten. Allein ein wissenschaftlicher Nachweis dafür läßt sich meines Erachtens aus den Paulusbriefen nicht führen.

Man muß das Problem von einer anderen Seite her angreifen, von der Zeit der Entstehung des Lukasevangeliums aus. Lukas hat sein Evangelium nach den einen Anfang der sechziger Jahre verfaßt, andere gehen herab bis gegen achtzig. Zu dieser Zeit aber gibt es nicht nur „viele“ Evangelienschriftsteller, sondern man hat auch, wie das „von Anfang an“ (ἄνωθεν) Luk. 1, 3 erkennen läßt, schon lange Zeit solche Schriften abgefaßt. Denn jede andere Deutung als die, daß das „von Anfang an“ auf den Beginn der Evangelienschriftstellerei zu beziehen sei, muß abgelehnt werden. Dann ist jedoch die Behauptung aufzustellen, daß man sehr früh mit den schriftlichen Aufzeichnungen über Leben und Wirken Jesu begonnen hat. Habe ich doch im Vorangehenden auch ausführen müssen, daß eine dringende Veranlassung dazu für die älteste Gemeinde und die Häupter derselben vorgelegen hat. Es darf auch die Vermutung ausgesprochen werden, daß Luk. 1, 1. 2 auf die Schriften des Markus und des Apostels Matthäus direkt anspielt. Mit der Überlieferung derer, „welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts gewesen sind,“ und im Anschluß an welche „viele“ Evangelienschriften abgefaßt haben, wird Lukas wohl wesentlich auch Petrus, den Gewährsmann des Markus, und den Apostel Matthäus im Auge haben, obwohl natürlich auch sonstige mündliche Kunde mit eingeschlossen ist.

Das zu entwerfende Bild dürfte sich sonach abrunden. Die kirchliche Überlieferung und der in den Evangelien vorliegende Tatbestand fügen sich ineinander.

Zur Zeit des Lukas, also einige Jahrzehnte nach der Entstehung des Christentums, sind die beiden urchristlichen Quellenschriften in einer solchen Verschiedenheit und so verschiedenem Umfang in Umlauf gewesen, daß Lukas das Bedürfnis gefühlt hat, hier Ordnung zu schaffen und sie auch zu einem einheitlichen Evangelium

zusammenzufassen. Es erklärt sich auch die Dreiheit der Synoptiker. Unser Markus ist eine bestimmte erweiterte Ausgabe der ursprünglichen Markusschrift, die Lukas schon etwa in dieser Form gekannt und seinem Evangelium zugrunde gelegt hat. Lukas hat mit dieser Markusschrift die andere Hauptquelle, die Redenüberlieferung, zusammengearbeitet und wahrscheinlich auch noch andere schriftliche Quellen benutzt, worauf ich hier nicht einzugehen brauche. So hat er seinerseits ein Gesamtevangelium geschaffen. Dasselbe hat, nur in anderer Weise und unabhängig von Lukas, der Verfasser unseres Matthäusevangeliums getan, welcher mit der Voranstellung der Bergpredigt als erster großer Rede und der Einfügung weiterer großer Reden in seine Markusquelle gezeigt hat, daß ihm die Redenüberlieferung besonders bedeutsam erschienen ist. Ebensowenig wie der kanonische Matthäus den kanonischen Lukas benutzt zu haben scheint, hat Lukas den kanonischen Matthäus benutzt.

Kirchliche Instanzen scheinen diesen Gestaltungsprozeß verfolgt und dazu Stellung genommen zu haben. Denn fortan verschwinden alle anderen Evangelienschriften, und es bleiben in der Kirche in Gebrauch nur unsere drei Synoptiker. Ich kann mir diesen Prozeß nicht anders vorstellig machen als verlaufen unter der Autorität der obersten Leitung der Kirche, der Jerusalemischen Gemeinde, und zwar im Interesse der Aufrechterhaltung der Reinheit der christlichen Lehre.

Aber auch das schriftstellerische Verfahren, die Art, wie die einzelnen Evangelisten den Überlieferungsstoff behandelt haben, wird jetzt deutlich. Was den Erzählungsstoff betrifft, so besteht er, wie S. 30 f., 57 f. ausgeführt worden ist, bei allen drei Synoptikern aus einer Aneinanderreihung von einzelnen kurzen Erzählungsstücken oder von Streitverhandlungen mit den Gegnern oder Wundertaten oder Gleichnissen usw., die alle bei allen drei Berichterstattern eine merkwürdige sachliche Verwandtschaft, wenn nicht Übereinstimmung verraten und auch sprachlich zusammengehören. Wo aber bei dem einen oder anderen Synoptiker Sonderüberlieferungen vorliegen, zeigen auch sie die Wirksamkeit Jesu in verwandtem Licht. An diesen Stoffen ist sachlich, ja sogar sprachlich, von den einzelnen Erzählern nicht viel geändert worden. Wohl aber ist der Rahmen, in den die Stoffe im einzelnen gefaßt erscheinen, ein zum Teil verschiedener, wie auch die Gruppierung im einzelnen Abweichungen zeigt.

Auch die Redenüberlieferung ist in der Anordnung keineswegs einheitlich, sondern zeigt darin sogar große Verschiedenheiten bei Matthäus und bei Lukas, größere als der Erzählungsstoff. Und doch ist auch die Überlieferung der Worte Jesu selbst bei beiden Evangelisten zweifellos im Grunde dieselbe, was gerade bei der Redenüberlieferung oft bis auf den Wortlaut der Sprüche in der griechischen Sprache zu beobachten ist. Wo aber Markus Spruchüberlieferungen bietet, ist es wiederum der gleiche Stoff, bis auf den sprachlichen Ausdruck.

Was der einzelne Evangelist mit dem Stoffe macht, ist in der Hauptsache nicht Umgestaltung, der eine zeichnet nicht ein anderes Bild von Jesus, versucht ihn nicht in ein neues Licht zu stellen, verrät nicht eine neue Auffassung der Person Jesu, sondern sie weichen in der Anordnung und in der Summe des überlieferten Stoffes voneinander ab. Sie verraten bei aller Abweichung im einzelnen eine starke Bindung an die Überlieferung. Das gilt in verschiedener Weise von allen drei Synoptikern. War ein jüdischer Schriftsteller wie Josephus, wie wir in dem S. 56 besprochenen Fall sahen, stark an seine Quellenüberlieferung gebunden und außerstande, sie innerlich zu durchdringen und zu verarbeiten, so muß das in noch viel höherem Maße von den Evangelisten ausgesagt werden.

Die gewonnenen Ergebnisse setzen uns nunmehr in den Stand, ein Urteil darüber zu gewinnen, in welchem Maße von der ersten Abfassung von Evangelienschriften an bis zur Verbreitung unserer kanonischen Evangelien Veränderungen und namentlich Umgestaltungen und „Übermalungen“ des Christusbildes vorgenommen worden zu sein scheinen. Nach allem bisher Ausgeführten kann es nicht anders lauten, als daß Wesentliches aller Wahrscheinlichkeit nach nicht geändert worden ist. Woher sollten denn auch die treibenden Motive dazu gekommen sein?

Gemeindetheologie?

Schon S. 55 ist ausgeführt worden, daß man ihr meist einen viel zu großen Raum einräumt. Gewiß, unsre Evangelien zeigen eine Fülle von Zügen, die die Hand des arbeitenden Schriftstellers verraten und seine eigenen Anschauungen oder die Anschauungen der Kreise, aus denen er die Überlieferung entnommen hat oder denen er selbst nahesteht. Aber um was handelt es sich dabei in Wirklichkeit?

Die manchmal mit verblüffender Sicherheit aufgestellte Hypothese, daß im Markusevangelium ein Niederschlag auch des spezifisch paulinischen Evangeliums zu finden sei, ist in der letzten Zeit sehr mit Recht stark ins Wanken gekommen und direkt als unwahrscheinlich erwiesen worden. Glaubt doch auch längst niemand mehr die Behauptung der Tübinger, daß auch im Matthäusevangelium Paulus als der getadelt werde, der die Ungesetzlichkeit lehre. Daß die Stoffe der Gemeinderede (Matth. 18) erst von der christlichen Gemeinde geschaffen worden seien, kann man füglich nicht behaupten, auch nicht Matth. 18, 15ff., ebensowenig wie der Begriff der Ekklesia ein erst von der Gemeinde gebildeter ist. Die Stoffe haben nur eine Anordnung und Zusammenordnung erfahren, welche aus den Bedürfnissen der Gemeinde zur Zeit der Abfassung des kanonischen Evangeliums zu erklären ist, und dabei ist der eine und andere Ausdruck wie der der „Kleinen" auch umgedeutet worden. Aber daß Jesus selbst schon von Ekklesia hat sprechen können und daher, wie anzunehmen das Nächstliegende ist, auch tatsächlich gesprochen hat, wird man heute gleichfalls getrost behaupten dürfen. Die Praxis des Gemeindelebens wird Ursache des Zusatzes Matth. 5, 32; 19, 9 gegen Mark. 10, 11; Luk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10f. sein, wonach eine christliche Ehe im Falle des Ehebruchs gelöst werden dürfe.[1]) Die Erzählung von dem reichen Jüngling Mark. 10, 17—22 hat Matth. 19, 16—22 eine leichte, aus gewissen ethischen Anschauungen des nachapostolischen Zeitalters zu erklärende Umbiegung erfahren. Umgekehrt haben Probleme der Heidenmission Mark. 7, 24—30 eine Veränderung der Erzählung von der heidnischen Frau gegen Matth. 15, 21—28 veranlaßt. Lukas bevorzugt Stoffe, in denen die Armen dieser Welt als Anwärter des Reiches hingestellt werden, und den Einfluß der Kreise, aus denen er diese Überlieferungen aufgenommen hat, kann man auch in der Form dieser Überlieferungen noch heute feststellen. Auch hat Lukas mehr Aussagen, in denen

[1]) Die Ausführungen K. Bornhäusers, „Die Bergpredigt Jesu" in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 7. Bd., 1923, S. 79ff., wonach Matth. 5, 32; 19, 9 zufolge von Jesus selbst der Fall der porneia, d. h. widernatürlicher sexueller Verfehlungen — der Frau! —, ausgenommen werden und der Jünger Jesu dann berechtigt sein solle, sein Weib zu entlassen, haben mich nicht überzeugt. Jesu Wort, daß in seiner Nachfolge die Schöpferordnung Gottes zwischen Mann und Weib eingehalten werden müsse (Matth. 19, 4f.), ist viel zu groß und eindeutig, als daß durch eine Nebentür doch noch ein Ausnahmefall für den Mann auch in seinem Sinne Berechtigung behielte.

vom Geist, vom heiligen Geist die Rede ist, wie auch manche theologische Gedanken bei Lukas stärker hervortreten. Mehr noch ist die jüdisch-theologische Art des ersten Evangelisten bemerkbar, wie diese Dinge in jeder „Einleitung in das Neue Testament" des näheren zu lesen sind.

Man kann eine große Reihe weiterer verwandter Anzeichen von irgend welcher schriftstellerischer Bearbeitung des Stoffes in den Synoptikern zusammenstellen. Jede Auslegung der Synoptiker ist eine fortgesetzte Auseinandersetzung mit den drei Berichterstattern in dieser Hinsicht. Aber man muß sich hüten, darüber dasjenige aus den Augen zu verlieren, worauf es in der Hauptsache ankommt.

Das ist aber nichts anderes als die Person Jesu in ihrem Wesen und in demjenigen, was die Berichterstatter an ihr als entscheidend, als Glauben weckend ansehen.

Gerade in dieser Hinsicht und unter diesem Gesichtspunkt jedoch tritt mit aller Deutlichkeit eine Einhelligkeit schon der ältesten Berichterstattung zutage, der ursprünglichen Markus- wie der ursprünglichen Matthäusüberlieferung.

Zur ältesten Markusüberlieferung gehören die Taufstimme mit der Bekundung der Gottessohnschaft Jesu, des göttlichen Wohlgefallens dieser Person und der Geistverleihung (Mark. 1, 11), die Heilung des Gichtbrüchigen allein durch das gebietende Wort Jesu, indem er zugleich „als Menschensohn auf der Erde" das göttliche Vorrecht der Sündenvergebung in Anspruch nimmt (Mark. 2, 1ff.), das Wort, daß der Menschensohn Herr ist auch über den Sabbat (Mark. 2, 28), die Totenerweckung der Tochter des Jair (Mark. 5, 21ff.), das Meerwandeln (Mark. 6, 45ff.), die Verklärung (Mark. 9, 2ff.), als Kehrseite des Jesu bestimmten Todesgeschickes, da er ja doch berufen ist, mit seinen Engeln zum Gericht in der Herrlichkeit des Vaters wiederzukommen (Mark. 8, 38), das Wort von der Hingabe seines Lebens, des Lebens des Menschensohnes als Lösegeld für viele (Mark. 10, 45), die Stiftung des Abendmahls (Mark. 14, 22ff.), sein Anspruch vor dem Hohenpriester, daß er als Menschensohn Gottes Throngenosse sei, der wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels (Mark. 14, 62), und der Bericht vom leeren Grab und der Auferstehung Jesu (Mark. 16, 1ff.).

Noch zahlreicher sind in der Redenquelle Bekundungen der ganz außerordentlichen Hoheit Jesu, und hier sind es stets Aussprüche Jesu selbst, in denen dies Hoheitsbewußtsein zum Ausdruck gebracht

wird. Als göttlicher, über das Alte Testament hinausgreifender Gesetzgeber tritt er in der Bergpredigt auf mit seinem königlichen „Ich sage euch“ (Matth. 5, 17). Der Täufer ist zwar größer als alle Weibgeborenen, auch die Propheten des Alten Testaments, und doch ist der Kleinste derer, die sich durch Jesus in das Gottesreich führen lassen, größer als der Täufer (Matth. 11, 11ff.). Sind doch die Städte, in denen Jesus gewirkt hat, bis an den Himmel erhoben worden (Matth. 11, 23). Selig sind die Augen der Jünger, daß sie sehen, was sie sehen. Vielen Propheten und Königen ist das nicht beschieden gewesen (Luk. 10, 23f.). Er ist mehr als Jona oder Salomo (Matth. 12, 41f.), ja mehr als der Tempel (Matth. 12, 6). In seinen Gleichnissen ist Gottes Handeln an den Menschen zugleich sein eigenes Handeln, im Gleichnis vom verlorenen Sohn, Schaf, Groschen, von den Talenten. Das Erscheinen Gottes, das im Alten Testament in der Heilszeit erwartet wird, findet er in seinem geschichtlichen Auftreten erfüllt (Matth. 11, 10). Daher ruft er die Mühseligen und Beladenen zu sich, sie zu erquicken (Matth. 11, 28ff.). Denn alles ist ihm vom Vater übergeben. Er steht als „Sohn“ des „Vaters“ auf seiten Gottes, die Menschen aber können in diese innere Einheit und Gemeinschaft des Vaters und Sohnes nur durch die Selbstoffenbarung des Sohnes hineingezogen werden (Matth. 11, 27). Die Entscheidung im Endgericht Gottes fällt danach aus, welche Stellung die Menschen zu ihm eingenommen haben (Matth. 10, 23ff.).

So oft man auch versucht hat, die eine oder andere Überlieferung oder das eine oder andere Wort aus diesen Hoheitsprädikaten auszubrechen und als erst von der Gemeinde geschaffen zu erklären oder aus der Religionsgeschichte auf Jesus übertragen zu denken, hilft das nicht viel. Denn die Erklärungen widersprechen sich, und man ist außerstande, begreiflich zu machen, wie solche Eintragungen in der ältesten Zeit der christlichen Kirche möglich waren.

Wir haben in beiden urchristlichen Quellenschriften ein einheitliches Bild der Person Jesu, welches nun einmal die menschliche Höhenlage überragt. Die Person Jesu galt bereits der ältesten Gemeinde als göttliche. Sie hat Jesus an die Seite Gottes gestellt, weil Jesus selbst diesen Anspruch klar und deutlich erhoben hatte.

Es müßte nun freilich bei der Abfassung der Evangelien nicht menschlich zugegangen sein, was doch sicher der Fall gewesen ist, wenn nicht auch in der Überlieferung von der Person Jesu wie bei

allen Großen der Erde und insbesondere bei den Religionsstiftern die Legende sich angerankt hätte. Blüht sie doch kräftig in apokryphen christlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts. Aber das ist sofort auch zu sagen, daß ein weiter Abstand zwischen diesen legendenhaften Darstellungen und unseren Evangelien besteht. In diesen muß man immer im einzelnen nachweisen, daß diese oder jene Überlieferung legendenhaften Charakter habe, wenn die bisher vorgetragene Gesamtauffassung den geschichtlichen Tatbestand erhoben hat. Man wird sich dabei dessen zu erinnern haben, daß starke Motive in der ältesten Gemeinde wirksam gewesen sind, Legendenbildungen entgegenzutreten und sie zu verhindern. Denn die feindseligen und ungläubigen Zeitgenossen konnten die Gemeinde in allen diesen Behauptungen über die Person Jesu kontrollieren und haben sie gewiß auch kontrolliert. In der Gemeinde selbst aber hatte man so viel von der Person Jesu auszusagen, was alles Begreifliche weit überragte, daß ein Bedürfnis nach Übersteigerungen nicht vorhanden war.

Von hier aus gesehen kann man es nur unwahrscheinlich finden, daß judenchristliche Erzähler Jesus zum Helden von jüdischen Legenden des Midrasch gemacht hätten oder daß sich in der hellenistischen Überlieferung griechische Novellen, Mythen und Märchen stärker ausgewirkt hätten. Als Thaumaturg erscheint Jesus in keiner evangelischen Wundererzählung. Jüdische Legenden konnte die christliche Gemeinde auf Jesus nicht anwenden, weil das ungläubige Judentum ein solches Verfahren gebrandmarkt hätte. Und der evangelische Stoff war längst in allen Hauptpunkten, einschließlich Jesu Taten, fixiert, als hellenistische Einflüsse von Belang Einfluß in der Gemeinde gewannen.

Immerhin, gerade die naive Überlieferung, der Volkston, in dem erzählt wurde, gab zu leicht Anlaß auch zu weiterbildenden Darstellungen. Handelte es sich um ein Wunder, wie nahe lag es, es auszumalen oder zu steigern. Man muß auch die Möglichkeit der Verwendung von Stoffen zugeben, welche von außen an Jesus herangebracht werden mochten, aus der Religionsgeschichte, der Volksphantasie, dem geistigen Besitz der damaligen Zeit. Beispielsweise liegt die Beziehung zu religionsgeschichtlichen Parallelen nahe genug bei Erzählungen wie der von der Tempelsteuer Matth. 17, 24—27.

Unter diesem Gesichtspunkt sind auch zu durchmustern die Geburts- und Leidensgeschichte, sowie die Wundererzählungen.

Ja, sogar Gleichnisse wie das vom reichen Mann und armen Lazarus, sowie die Tauf- und Versuchungsgeschichte oder das große messianische Selbstzeugnis Matth. 11, 27 ff. par. hat man unter den Einfluß solcher von außen herangebrachter religionsgeschichtlicher Parallelen und Analogien gestellt.

Die Leidensgeschichte steht so fest und sicher bezeugt in der urchristlichen Überlieferung da, daß an allen Hauptpunkten, letztes Mahl am Donnerstag, Stiftung des Abendmahls, Verrat und Gefangennahme, überstürzte Prozeßführung und Verurteilung im Hohen Rat noch in der Nacht, Verurteilung am Morgen des Freitags durch den römischen Prokurator und sofortige Kreuzigung, Tod noch am Nachmittag jenes Tages, Grablegung, Auferstehung am Ostermorgen, leeres Grab und Erscheinungen des Auferstandenen vor Jüngern in den darauf folgenden Tagen, ein ernstlicher geschichtlicher Zweifel nicht berechtigt ist.

Dem gegenüber wiegt es nicht schwer, wenn wirklich beispielsweise auch Einflüsse aus dem Weissagungsbeweis wirksam gewesen wären, wenn religionsgeschichtliche Einflüsse auf die Gestaltung der Überlieferung von der Verspottung (Jesus Saturnalienkönig) anzunehmen wären, wenn die Warnung der Frau des Pilatus (Matth. 27, 19), oder die Ereignisse nach dem Tode Jesu (Matth. 27, 51 ff.), oder der Bericht von den Grabeswächtern (Matth. 27, 62 ff.) legendäre Züge wären, oder in der Berichterstattung des Lukas über das Verhalten des Pilatus im Prozeß (Luk. 23, 4 ff.) apologetische Tendenz zu erkennen wäre, oder der vierte Evangelist Jesus in der Verhandlung mit Pilatus hier und da „johanneisch“ sprechen läßt. Jeder, der die Berichte der Evangelien und des Paulus (1. Kor. 15) über die Erscheinungen des Auferstandenen unter methodisch-geschichtlichem Gesichtspunkt durchzuprüfen hat, ist geradezu genötigt, den wahrscheinlichen geschichtlichen Tatbestand erst aus einer Vergleichung der Überlieferung der verschiedenen Berichterstatter zu gewinnen.

Daraus folgt unerbittlich, daß keiner derselben eine in jeder Hinsicht richtige Überlieferung darbietet. Aber ebenso unerbittlich ist die Folgerung, daß im großen und ganzen diese Überlieferung eine merkwürdige Einheit bildet und von einem Geschehen einziger Art in wesentlich übereinstimmender Weise berichtet.

Hinsichtlich der Geburts- und Kindheitsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums ist unumwunden einzugestehen, daß wir

in ihnen nicht in gleicher Weise auf dem Boden fester historischer Überlieferung stehen wie in den Darstellungen des öffentlichen Wirkens Jesu. Manches in diesen Erzählungen der beiden Evangelisten ist ja auch unvereinbar, Züge wie Matth. 2, 9 haben legendenhaften Charakter, wie überhaupt Matth. 2 im Volkston erzählt ist. Ob Luk. 1 u. 2 nicht ursprünglich voneinander unabhängige Überlieferungsstücke waren, ob nicht die beiden Psalmen Luk. 1, 46—55 und 68—79 erst Einfügungen sind, kann man ernstlich fragen, wie denn auch die 2, 1 erwähnte Schätzung jedenfalls keine für das ganze römische Reich angeordnete gewesen ist.

Und doch können Überlieferungen wie die von der nahen Verwandtschaft der Mutter des Täufers und der Mutter Jesu durchaus gute sein. Ebenso ist es doch merkwürdig, daß zwei voneinander unabhängige Berichte überliefern, Jesus sei nicht in Nazaret, sondern in Bethlehem und unter der Herrschaft Herodes des Großen geboren worden, sowie nicht minder, daß sie die Erzeugung Jesu aus heiligem Geist überliefern. Darin liegt eine Kunde vor, die in bestimmten christlichen Kreisen als feste und zuverlässige gegolten hat, die aber auch schon in Zeiten in Umlauf gewesen sein muß, in denen man aus der Familie Jesu selbst Genaueres hat erfahren können. Die Zeugung ist etwas, was naturgemäß mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben ist. Kein Wunder, daß auch die Familie Jesu mit solchen Dingen nicht in die Öffentlichkeit herausgetreten ist. Und doch stammen letzten Endes aus ihr die Überlieferungen Matth. 1, 18ff. und Luk. 1, 26ff. Aber nur letzten Endes. Stimmen sie doch im einzelnen keineswegs überein. Die Familie Jesu hat diese Überlieferungen nicht gebildet nach Analogie der Geburtsgeschichten des ägyptischen Königsdramas, der griechischen Göttermythen, eines Alexander des Großen, des Götterkindes der vierten Ekloge Vergils oder des Buddha. Das hätte völlig außerhalb ihres Gesichtskreises gelegen. Für den Glauben hat es aber keine Schwierigkeit anzunehmen, daß es Gott gefallen hat, den, der in seinem Wesen und Sein göttliche Art hat, auch auf andere Weise als uns Menschen Fleisch werden zu lassen.

Nur müssen wir uns daran gewöhnen, diesen Überlieferungen über die Geburt Jesu nicht entscheidenden dogmatischen Wert beizulegen. In dieser Hinsicht haben wir von Vertretern der ältesten Gemeinde, die im Neuen Testament selbst zu uns sprechen, zu lernen. Paulus, der Verfasser des Hebräerbriefes und der Apostel Johannes

stimmen darin überein, daß ihnen Jesus eine Person ist, die in die Ewigkeit hineinragt und aus der Ewigkeit gekommen ist. Dennoch hat keiner der drei Genannten irgendein Interesse an der Art, wie Jesus ins Erdendasein eingetreten ist. Denn Gal. 4, 4 ist keine Anspielung auf die Jungfrauengeburt, Hebr. 7, 3 weist nach anderer Richtung und Joh. 1, 13 ist von der Entstehung der Gotteskindschaft die Rede, nicht von Jesu Geburt aus Gott.

Was die Berichte von Jesu öffentlichem Auftreten und seiner Berufswirksamkeit, namentlich von seinen Wundertaten, betrifft, so ist davon auszugehen, daß die Apostel, ohne von ihren Volksgenossen als Lügner gebrandmarkt worden zu sein, sich öffentlich auf Jesu göttliche Beglaubigung durch Krafttaten, Wunder und Zeichen berufen haben (Apg. 2, 22; 10, 38f. u. ö.). Es ist also deutlich zu erkennen, daß hier ein damals nicht bestrittener geschichtlicher Tatbestand vorliegt. Man wird im ganzen auch zu sagen haben, daß Jesu Wundertaten in fast nüchterner Weise geschildert werden und äußere Aufmachung vermieden wird, also eine feste Zucht in der Berichterstattung zutage tritt. Keine geschichtliche Kritik kann ja nun freilich die Tatsächlichkeit alles desjenigen erhärten, was uns die Evangelien an Wundertaten Jesu überliefern. Ebenso aber darf auf der anderen Seite behauptet werden, daß keine heutige Kritik nachweisen kann, diese oder jene Wundertat habe Jesus nicht ausgeführt, weil sie über sein Vermögen hinausgehe, z. B. Totenerweckungen, Heilung eines Blindgeborenen. Auch die Verwendung von körperlichen Mitteln wie Speichel bei Blindenheilungen kann nicht ohne weiteres in den Bereich des Thaumaturgischen verwiesen werden.

Hier versagen unsre geschichtlichen Maßstäbe, weil die Person Jesu selbst über sie hinausragt. Ist es doch auch menschlich völlig unbegreiflich, daß Jesus selbst aus dem Tode wieder zum Leben erweckt worden ist. Die Auferstehung Jesu aber ist der Angelpunkt, um den aller christlicher Glaube und auch der Glaube an Jesu Wunderkraft schwingt. Gerade dies Erlebnis und diese Bezeugung der ältesten Jünger, daß sie Jesus den Auferstandenen gesehen haben und daß er durch den Geist seine Kraft als der zu göttlichem Leben Erhobene an ihnen wirksam gemacht hat, ist die Grundlage aller christlichen Verkündigung. Es hätte nie ein Christentum gegeben und gäbe auch heute keine christliche Religion, wenn die Botschaft von dieser Person, die Gott mit wunderbaren Kräften ausgestattet

in das menschliche Leben gestellt habe und an der Gott so Wunderbares vollzogen habe, nicht damals von der durchschlagendsten Wirkung gewesen wäre, als sie zuerst vor die Welt trat, und wenn sie nicht heute noch von der gleichen Wirkung wäre, so daß ihr gegenüber menschliche Zweifel verstummen müssen.

Gibt man diesen Gedanken Folge, so verliert die Frage, ob diese oder jene Überlieferung von Wundern Jesu Spuren von Weiterbildung zeige, wesentlich an Interesse. Auch bei Berichten wie von der Stillung des Seesturms oder dem Meerwandeln oder der Verklärung suchen wir nicht zuerst nach religionsgeschichtlichen Parallelen, die es im eigentlichen Sinne für uns ja nicht geben kann, oder wir denken nicht an Epiphaniegeschichten, sondern man wird auf die Art Jesu zu verweisen haben, die anders war als die unsrige. Daher werden wir urteilen, daß an dieser Person und durch diese Person auch Dinge haben vollzogen werden können, die an und durch uns nicht geschehen.

Daher sind dann aber auch Berichte wie die Taufe und die Versuchungsgeschichte oder das große messianische Selbstzeugnis (Matth. 11, 27 ff.) vor allem und in erster Linie innerchristlich zu verstehen, und erst, wenn erfaßt ist, was damit in Jesu Erleben und Verkündigung zum Ausdruck kommt, können Vergleiche gezogen und Parallelen herangebracht werden.

Es darf auch darauf aufmerksam gemacht werden, daß in den synoptischen Evangelien die Geschichte des Täufers mit weniger festen Strichen gezeichnet wird als die Geschichte Jesu, und zwar wohl deshalb, weil die Person des Täufers nicht eigentlich im Mittelpunkt des Interesses der ältesten Gemeinde stand. Der Bericht von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 1 ff.) enthält unhistorische Angaben über Herodias und Philippus und, wie es scheint, auch ein Stück Volkssage. Unrichtig ist ja auch die synoptische Überlieferung, daß Jesus erst nach der Gefangensetzung des Täufers mit seiner Verkündigung aufgetreten sei (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12). Denn der Täufer und Jesus haben eine Zeitlang nebeneinander gewirkt.

---

7. Kapitel.

Die Entstehung des vierten Evangeliums.

In der Untersuchung über die Entstehung des vierten Evangeliums habe ich anzuknüpfen an die in dem Kapitel über das Glauben weckende Zeugnis der Evangelien und die geschichtliche Zuverlässigkeit ausgesprochenen Gedanken. Dort ist ausgeführt worden, daß von allen vier Evangelisten die unumstößliche Wahrheit ihrer geschichtlichen Überlieferung über Jesus in dem Bilde erblickt wird, welches sie von der Person Jesu darbieten, daß aber bei allen vier Evangelisten dies Bild göttliche Züge trägt.

Hier ist nun auf die Ausprägung dieses Gedankens in der Geschichtsdarstellung des Johannesevangeliums näher einzugehen.

Zunächst, man hat, gerade nach der historischen Seite, der Art der Erzählung und der Darstellung des Wirkens Jesu, das Johannesevangelium in inneren Zusammenhang mit den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten des zweiten Jahrhunderts gebracht. So W. Bauer in seiner Auslegung des Johannesevangeliums in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament. Ähnlich M. Dibelius in der in der Sammlung Göschen herausgegebenen kurzen Geschichte der urchristlichen Literatur, Heft 1, 1926. Dort wird über die Evangelien in folgender Ordnung gehandelt: 1. Worte Jesu; 2. Geschichten von Jesus; 3. Sammlung; 4. Die Synoptische Frage; 5. Die drei ältesten Evangelien; 6. Die „wilde" Überlieferung; 7. Die Reste der apokryphen Evangelien; 8. Das Johannes-Evangelium; 9. Johannes von Ephesus. Vieles im Johannesevangelium ist dem letztgenannten Gelehrten zweifellos schon erweitertes und legendar ausgestattetes Gut. Liege doch die Bedeutung des Johannesevangeliums nicht im Geschichtlichen, sondern im Übergeschichtlichen.

Solchen Behauptungen gegenüber scheint mir jede Lockerung der innigen Zusammengehörigkeit des vierten Evangeliums mit den drei älteren Evangelien anfechtbar, aus den in dem Kapitel über das Glauben weckende Zeugnis der Evangelien entwickelten Gründen. Freilich, ist das Johannesevangelium etwa um die Wende des ersten und zweiten christlichen Jahrhunderts entstanden, so gehört es auch in den Zusammenhang mit der Literatur jener Zeit. Daher ist wohl ersichtlich, wie die genannten Gelehrten zu solcher Beurteilung gekommen sind. Enthält doch ihre Gesamtbetrachtung auch richtige Momente.

Denn eine Tatsache liegt für die wissenschaftliche Betrachtung klar zutage. Enthalten die drei älteren Evangelien nicht nur Darstellung des Wirkens Jesu, sondern wollen sie diese Person auch in ihrer Bedeutung erfassen lehren, so tritt dieser Gesichtspunkt bei Johannes in viel stärkerer Weise hervor. Ja, der ihn beherrschende Glaubensgedanke beeinflußt von Anfang bis zu Ende seine Darstellung, und diese setzt sich natürlich mit abweichenden zeitgeschichtlichen Glaubensanschauungen auseinander.

Der Evangelist hat sich zur Aufgabe gestellt, Jesus als den Offenbarer Gottes zu schildern. In allem, was Jesus sagt und tut, soll erkannt werden, daß er damit Gottes Willen vollzieht. Die Fähigkeit dazu lag nach dem Verständnis des Evangelisten in seiner Person. Er ist aus vorzeitlichem Sein gekommen, Mensch, Fleisch geworden, auch in seiner irdischen Wirksamkeit umleuchtet gewesen von göttlicher Lichtherrlichkeit. Er hatte den Geist Gottes in unbeschränkter Weise, ohne Maß. Seine Worte sind Geist und Leben. Das göttliche Leben, das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit und Gnade ist in seinem Wirken offenbar geworden. Wie in Gott Wort und Tat eine Einheit sind, so ist auch er in seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung Gottes „Wort“. Wenn die dialektische Theologie unter „Wort“ nicht nur das Lehrhafte verstände, sondern die Schöpfungstat mit einbezöge, die ja seit Gen. 1 für das jüdische Verständnis in diesem Begriff liegt, so wäre der Weg für das Verständnis des johanneischen Logos frei. Auch den irdischen Jesus denkt der Evangelist dauernd als eingebornen Sohn, am Busen des Vaters ruhend (1, 18). Nach Vollendung seiner irdischen Heilswirksamkeit ist er zu Gott wieder emporgestiegen in die Sphäre der göttlichen Lichtherrlichkeit, in der er vorzeitlich war.

Das ist eine Höhenlage der Betrachtung, welche sich weit über die Synoptiker erhebt. Daher wird geurteilt, Johannes verwische die lebendige Gestalt Jesu, wie sie die Synoptiker schildern. Er erblicke in ihm das metaphysische Ebenbild des Vaters, den Träger des Lebens, der nach seinem Hingang in die göttliche Lichtherrlichkeit erhoben wird und den aus ihm entbundenen Geist, den Leiter in alle Wahrheit, sendet. Er lasse den Logos, der bis dahin nur auf hellenistischem und hellenistisch-jüdischem Boden bekannt gewesen war, in Jesus Fleisch werden (K. Müller, Kirchengeschichte, 1. Bd., 2. Aufl., S. 81). Das ganze Evangelium wird ja heute vielfach als ein Erzeugnis hellenistisch-orientalischer Gnosis und Mystik be-

trachtet. Dort finden wir allerdings den Gegensatz der oberen und der unteren Welt, die schroffen Gegensätze, wie sie aus der Gnosis bekannt sind, Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Leben und Tod. Johannes kennt die „Geburt von oben", die an die Mysteriensprache erinnert. Auch meint man, bei Johannes erscheinen Taufe und Abendmahl als die beiden Mysterien, in denen diese Geburt und das ewige Leben gespendet werden.

Zwar wird von manchen Forschern anerkannt, daß das doch nur die eine Seite sei, der Gegensatz der Lichtwelt und der irdischen Welt auch im palästinischen Judentum begegne und manche Züge des Lebens Jesu und der urchristlichen Verkündigung auch im vierten Evangelium erhalten geblieben seien. Aber das Evangelium als ganzes wird doch nicht mehr unter die Quellen gerechnet, aus denen man die Stoffe für die Zeichnung des Bildes Jesu gewinnen könne.

Im Unterschied von dieser Betrachtungsweise scheint mir, Johannes will verstanden werden gerade als der Darsteller des Wirkens des geschichtlichen Jesus. Man verkennt seine Absicht, wenn man seine Schrift nicht als Evangelium gelten läßt, d. h. als Bericht über das Leben und Tun des irdischen Jesus. Aber der Verfasser tut das von seiner Gesamtbetrachtung der Person Jesu aus, in stetem Gegensatz gegen eine Gnosis, welche den geschichtlichen Jesus auflöst, gegen das ungläubige Judentum, welches die in Jesus vorliegende Gottesoffenbarung verkennt, und die Täufersekte, die einen Andern Jesus gegenüberstellt. Daher ist seine ganze Darstellung eine stillschweigende Auseinandersetzung mit anderen Schätzungen Jesu, und das ist aus dem von ihm dargebotenen Geschichtsstoff und der Art der Darbietung desselben unschwer zu erkennen.

Aber aus dem allen folgt nicht die Ungeschichtlichkeit dieser Berichterstattung, sondern nur dies, daß uns das vierte Evangelium vor ein schweres geschichtliches Problem stellt.

Das Johannesevangelium hat nicht nur eine zeitgeschichtliche Seite, sondern es stellt sich, wie ich schon aussprach, selbst in die Reihe der Evangelienschriften. Mit ihnen will es verglichen werden. Daher ist es die grundlegende Aufgabe, erst einmal den Verbindungslinien mit den Synoptikern nachzugehen und in der Vergleichung Gemeinsamkeiten wie Abweichungen herauszustellen.

Aus der Synopse läßt sich als Berufsaufgabe Jesu erkennen die Verkündigung von dem mit ihm kommenden Gottesreich. Diese

Gottesherrschaft aber, die er aufrichten will, ist nach der Synopse die Verkündigung von dem Gott, der sich in Jesus, dem Gottgesandten, gnadenvoll zu den Sündern herniederneigt. Der Tatbestand bei Johannes ist nicht der gleiche. Hier wird Jesus nicht als der Bringer des Gottesreiches und als der Sünderheiland geschildert, sondern der Grundgedanke ist hier, daß Jesus der Bringer der vollen Gotteserkenntnis sei. Das ist ohne Zweifel ein reflektierterer Gedanke.

Fragt man nun aber, was damit gesagt werden soll, so ist auch hier die Anschauung, daß das göttliche Leben, die göttliche Wahrheit und das göttliche Licht erst durch Jesus, den Sohn, der Menschheit gebracht worden ist. Und der Evangelist hat selbst zum Ausdruck gebracht, daß das etwas Neues, über das Judentum weit Hinausgehendes ist. Denn im Prolog verweist er darauf, daß das Gesetz durch Mose gegeben worden ist, aber die Gnade und die Wahrheit der Menschheit erst durch Jesus Christus zuteil geworden ist (Joh. 1, 17).

Wiederum, die Wahrheit erscheint fast wie ein philosophischer Begriff, ein Grieche könnte ihn gewählt haben. Und doch ist, was damit gesagt werden soll, nicht griechisch, nicht philosophisch, auch nicht mystisch gemeint. Wahrheit,[1]) Leben, Licht sind lauter Ausdrücke, mit denen der Evangelist den christlichen Heilsgott charakterisiert, in dem Sinne, daß der geschichtliche Jesus, der Jesus der gesamten christlichen Verkündigung, die auch Johannes vertritt, den Gott erst kundgemacht hat, der den Menschen Anteil gibt an seiner göttlichen Wahrheit, seinem göttlichen Leben und Licht. Das geschieht aber nach Johannes nicht nur durch das irdische, von göttlicher Lichtglorie umflossene Leben dieses Jesus, sondern ein fester Grund dafür ist auch bei ihm die Selbsthingabe des Sohnes in den Tod, damit die Menschheit dieser göttlichen Gaben teilhaft wird. Johannes verbindet 1, 17 den Begriff der Gnade mit dem der Wahrheit. Ja, nach V. 16 steht ihm die Gnade im Vordergrund. „Gnade" ist von Johannes nicht im paulinischen Sinn gebraucht, wo die unverdiente, dem Sünder zugeneigte Huld Gottes, die im Kreuz Christi gipfelt, den Inhalt des Begriffs bildet. Gnade drückt für Johannes den Gedanken der göttlichen Huld allgemeiner aus, und doch darf man auch bei ihm die Sünderliebe Gottes nicht aus

[1]) Siehe auch H. von Soden, Was ist Wahrheit? 1927.

dem Begriff ausschalten. Diese Gnade ist auch nach Johannes durch den geschichtlichen Jesus Christus zu den Menschen gekommen.

Das Schwergewicht für die johanneische Betrachtung liegt in der gesamten irdischen Erscheinung und dem irdischen Wirken „des Sohnes“. Die eschatologische Seite ist an die zweite Stelle gerückt. Aber da ist sie auch, und sie darf nicht verkannt werden. Johannes schreibt für eine Zeit und für Leser, für die es not war, die andere Seite besonders zu betonen, die ja doch auch in der synoptischen Verkündigung vorliegt.

Die Gottesverkündigung des Johannesevangeliums ist an einer anderen Stelle in dem Wort zusammengefaßt, daß Gott Geist ist, und daß man ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten muß (Joh. 4, 23. 24). Ein solches Wort ist von dem synoptischen Jesus nicht überliefert. Wer wollte aber leugnen, daß der Inhalt dieses Wortes durchaus im Zusammenhang mit der prophetischen Predigt des Alten Testaments und deren Erfüllung durch den irdischen Jesus steht? Johannes hat ja auch selbst auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Denn er läßt Jesus hier aussprechen, daß das Heil von den Juden kommt 4, 22. Und doch ist es eben ein anderer Gott, den er, Jesus, bringt, den auch das Judentum noch nicht kennt, sondern der auch die Fesseln des jüdischen Kultus sprengt. Ähnliches läßt sich von der Verkündigung der Liebe Gottes im vierten Evangelium sagen.

Der Evangelist konnte, wenn er für seine Zeit schreiben wollte, das Evangelium nicht so darbieten, wie es die Synoptiker getan hatten, sondern er mußte die Grundgedanken der Verkündigung Jesu so herausheben und so formulieren, wie es für die ins Auge gefaßten Leser nötig war. Nur dies mußte, wenn er ein Evangelium schreiben wollte, sein Anliegen sein, daß er die Verkündigung dem Inhalt nach nicht veränderte. Er konnte und mußte die geschichtlichen Schranken abstreifen, welche die Verkündigung Jesu getragen hat. Denn diese weist ja selbst über die jüdischen Schranken hinaus. Aber das ist ja wohl eine von der heutigen theologischen Wissenschaft allseits anerkannte These, daß der Sinn und der volle wirkliche Inhalt des Evangeliums auch von den Aposteln und den Männern des Urchristentums nur allmählich erfaßt worden ist, gerade auch in Auseinandersetzung mit andern Religionen und Zeitströmungen. Jesus hat selbst noch nicht alle Folgerungen gezogen, welche aus dem Inhalt des Evangeliums gezogen werden mußten und müssen.

Darauf also kommt es an, ob Johannes in der Darstellung des Wirkens Jesu die Gedanken der Verkündigung Jesu in einer Weise schildert, wie sie sich auf Grund der wachsenden Erkenntnis dessen, was Jesus gebracht hatte, im Unterschied von bisherigen religiösen Anschauungen gestaltet hatten.

Was die Gotteslehre des Johannesevangeliums betrifft, so ist sie im Grunde die gleiche wie die der Synoptiker, aber sie ist theologisch ausgebildet, was von der synoptischen nicht gesagt werden kann. Die dort vorliegenden Rohmaterialien haben eine in den Zeitverhältnissen begründete bestimmte Ausprägung erfahren.

Ähnliches ist von anderen Lehrverschiedenheiten auszusagen, die zwischen dem vierten Evangelium und den drei älteren Evangelien bestehen.

Da ist zuerst der Universalismus hervorzuheben. Das vierte Evangelium hat allen Partikularismus abgestreift. Der Logos, der Weltschöpfer, wird Fleisch. Er kommt nicht als Israelit zu Israeliten, sondern in die Welt als sein Eigentum. Gotteskind wird jeder, der ihn aufnimmt. Der Täufer weist auf ihn hin als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt trägt. Obwohl der Evangelist weiß, daß das Heil von den Juden kommt, ist sein Sinn doch ganz vom jüdischen Volk abgewendet, und seine Verkündigung gilt der Heidenwelt.

Das ist ganz anders, als wir es in der Synopse lesen. Dort ist in starker Weise zum Ausdruck gebracht, daß Jesus der Vollender der Verheißungen Israels hat sein wollen und diesem Volke seine irdische Wirksamkeit gegolten hat. Aber ich habe im zweiten Teile auszuführen, daß man durchaus fehlgeht, wenn man den Gesichtskreis Jesu auf das Judentum beschränkt denkt. Ich halte diese Betrachtung für einen der schwersten Irrtümer eines Teiles der heutigen theologischen Forschung. In Wahrheit steht es so, daß die Grundbegriffe der synoptischen Verkündigung Jesu wie Gottesglaube, Reich Gottes, Menschensohn, Gottessohn gar nicht anders verstanden werden können als im universalistischen Sinn. Daher ist es unmöglich, Jesus so zu verstehen, als habe er selbst nicht daran gedacht, daß nach seinem Hingang die von ihm gebrachte Religion über die Schranken Israels hinauswachsen müsse. Das ist in der Synopse noch nicht herausgearbeitet, bei Johannes dagegen ist diese theologische Erkenntnis ein Grundpfeiler des Evangeliums.

Im vierten Evangelium erhebt Jesus nachdrücklich die Forderung des Glaubens an seine Person. Auch dies ist einer der Grundgedanken des ganzen Evangeliums. Das findet man so nicht in der Synopse. Nirgends ist hier ein Wort, in dem Jesus in ähnlicher Weise wie bei Johannes das Heil von der glaubensvollen Stellung zu seiner Person abhängig machte. Dennoch, auch der synoptische Jesus kann als der Gottgesandte und der Sünderheiland nur von denen angenommen werden, welche im Glauben sich von ihm das Heil schenken lassen. Und es gibt auch in der Synopse Stellen genug, in denen das ganz deutlich wird. Man braucht nur an den großen Heilandsruf Matth. 11, 25—30 zu denken, oder an Stellen wie Matth. 8, 10; 15, 28; Mark. 5, 34; 9, 37.

Auch hier treffen wir auf die gleiche Erscheinung wie in den andern besprochenen Lehraussagen. Johannes arbeitet heraus und bringt zu unmißverständlicher Darstellung, was in der älteren Überlieferung noch nicht begrifflich und ausgeprägt vorliegt. Aber eine Veränderung des Evangeliums ist damit nicht vorgenommen.

Vielfach wird die grundlegende Verschiedenheit der Synoptiker und des Johannes darin gesehen, daß dort die sachliche Verkündigung vom Reiche Gottes der Inhalt der Predigt Jesu sei, hier dagegen die Person Jesu selbst im Mittelpunkt stehe. Wäre dies richtig, so würde dieser Tatbestand gegen das vierte Evangelium zeugen. Allein jede eindringende Untersuchung wird feststellen müssen, daß auch bei den Synoptikern Jesus den Anspruch erhebt, der König des von ihm zu bringenden Gottesreiches zu sein. Als „Sohn" des „Vaters" weiß sich Jesus auch in der Synopse. Der Gedanke ist da, nur wird er im Johannesevangelium beherrschend, was von der Synopse nicht gilt. Auch in der Synopse tritt Jesus auf als Person mit göttlicher Macht umkleidet und als dem Alten Testament überlegen. Der Inhalt der Verkündigung Jesu ist in der Synopse wie bei Johannes der Gott, den die Menschheit bis dahin nicht gekannt hat, und der sich jetzt in der Person Jesu als des Sohns oder des Menschensohns offenbart. Diese Offenbarung ist wiederum bei Johannes theologisch herausgearbeitet, bei den Synoptikern ist das noch nicht geschehen. Aber auch der synoptische Jesus weiß in seinem geschichtlichen Auftreten Gottes Kommen verwirklicht.

Die ganze Darstellung des Wirkens Jesu durch Johannes trägt die Spuren seiner Geistesarbeit und seines Verständnisses der Person Jesu. Allen Stoffen, die er darbietet, ist das Gepräge

seines Geistes aufgedrückt. Alles trägt „johanneischen Charakter“, auch wenn er andere Personen, den Täufer oder die Jesus feindselig gesinnten Juden reden läßt. Man hat Schichten oder verschiedene Verfasser im Johannesevangelium unterscheiden wollen. Aber jeder derartige Versuch ist nicht ohne Künstlichkeit durchzuführen. Auch die Annahme von Quellenschriften ist unwahrscheinlich. Allerdings gibt es mancherlei Unstimmigkeiten in der Komposition dieses Evangeliums. Allein jedes nähere Zusehen zeigt, daß gerade auch in diesen Partien die johanneische Eigenart vorhanden ist. Reicht sie doch sogar bis in das 21. Kapitel, den Nachtrag aus dem johanneischen Kreise. Daher muß die Erklärung der Mängel dieser Komposition auf anderem Wege gesucht werden. Dies Evangelium ist eine Einheit.

Das Gesagte scheint allerdings nach der Richtung zu weisen, daß der vierte Evangelist den Evangelienstoff nicht nur in starker Weise bearbeitet hat, sondern daß er nicht in gleicher oder verwandter Art wie die Synoptiker als Quelle für die geschichtliche Wirksamkeit Jesu herangezogen werden darf. Weicht er doch auch in der Darbietung des Stoffes stark von den Synoptikern ab, ebenso wie in der charakteristischen Art und Ausgestaltung der Reden und Gleichnisse. Dazu kommt, daß das Evangelium deutlich apologetische Züge trägt und daß ein mystischer Zug in dem Evangelium spürbar wird.

Allein, nun begeht man meines Erachtens oft den Fehler, daß man auf die geschilderte Art des Evangeliums allen Nachdruck legt, darüber aber andere charakteristische Eigentümlichkeiten übersieht oder aber sie nicht in ihrer Eigenschwere wertet, sondern beeinflußt von der geschilderten Eigenart aus sie zu ungunsten des vierten Evangelisten deutet.

Ich kann in dieser Schrift das ganze johanneische Problem nicht entfalten, sondern muß mich darauf beschränken, einige der charakteristischsten Punkte herauszuheben und damit den Weg der weiteren Einzelforschung zu zeigen.

Es ist schon S. 30 f. ausgeführt worden, in wie starker Weise das vierte Evangelium in seinem ganzen Aufriß des Wirkens Jesu mit den drei älteren Evangelien übereinstimmt. Auch dies Evangelium ist offenbar erwachsen aus den gleichen Bedingungen, welche die Entstehung der älteren Evangelien veranlaßt haben. Das vierte Evangelium setzt auch die drei älteren Evangelien voraus. Wenn

in einer Zeit, in der diese bereits in voller kirchlicher Geltung standen, noch ein weiteres Evangelium geschrieben worden ist, und wenn dies vierte Evangelium auch sehr bald unbestrittene kirchliche Geltung erlangt und vielfach besonders hochgeschätzt wird, so muß das seine Gründe haben. Sie liegen sowohl in der Person des Verfassers wie in dem Inhalt des Evangeliums. Es ist ein Apostel, der in ihm das Wort ergreift, und er hat eine Darstellung des Wirkens Jesu von dem Bewußtsein aus gegeben, daß so erst, gerade auch im Vergleich zu den drei vorliegenden Evangelien, das Bild Jesu richtig für den christlichen Glauben dargeboten werde.

Worin scheint nun Johannes die Darstellung der Synoptiker überbieten zu wollen, oder, anders ausgedrückt, worin erblickte er sein Recht, noch ein Evangelium zu schreiben?

Ich beginne mit äußeren Dingen.

Johannes hat gewußt, daß manches sich in der Geschichte Jesu anders abgespielt hat, als es in den Synoptikern zu lesen war. Die Synoptiker setzen voraus, daß Jesus öffentlich erst aufgetreten sei nach der Gefangennahme des Täufers (Matth. 4, 12; Mark. 1, 14). Johannes dagegen weiß, daß der Täufer und Jesus eine Zeitlang nebeneinander gewirkt haben. Das schildert er, und er kennt nicht nur das Bethanien jenseits des Jordans als Stätte der Wirksamkeit des Täufers, sondern auch Änon nahe bei Salim. Daß wir beide Orte entweder nicht oder nur vermutungsweise nach ihrer Lage bestimmen können, ist kein Grund, die Angaben als legendär zu betrachten. Die nächstliegende Annahme ist, daß Johannes hier über eine wirkliche geschichtliche Kenntnis verfügt. Wie hätte er auch 3, 24: „Denn noch war Johannes nicht ins Gefängnis geworfen worden," schreiben können, ohne zu wissen, daß er dazu berechtigt war. Und macht nicht die Art, wie er 10, 40 auf Bethanien als den ersten Taufort des Johannes hinweist, den Eindruck sicherer geschichtlicher Erinnerung? Erst Joh. 5, 35 f.: „Jener war das brennende und scheinende Licht" (Imperfektum), ist die Wirksamkeit des Täufers abgeschlossen.

Johannes will die Ergänzung geben, daß die Wirksamkeit Jesu sich keineswegs bis kurze Zeit vor dem Prozeß und der Kreuzigung Jesu nur in Galiläa und den angrenzenden Gebieten abgespielt habe, sondern er berichtet nun seinerseits, und wohl absichtlich, überwiegend von den jerusalemischen Aufenthalten Jesu. Viermal zieht seinem Bericht zufolge Jesus nach Jerusalem Joh. 2, 13;

5, 1; 7, 10; 12, 12, während von der galiläischen Tätigkeit nur die Abschnitte 2, 1—12; 4, 43—54 und 6, 1—7, 10 handeln. Jesus zieht aber auch durch Samaria 4, 4—42 und hält sich in Peräa auf 10, 40—11, 16. Aber auf Grund der johanneischen Überlieferung läßt sich auch die Dauer der Wirksamkeit Jesu genauer bestimmen als nach den synoptischen Angaben. Da drei Passafeste erwähnt werden (2, 13. 23; 6, 4 und ferner 12, 1), hat sie sich wohl über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren erstreckt. Diese Angaben sowohl wie die von dem Auftreten Jesu in Jerusalem machen auf der einen Seite die feste Verwurzelung der Verkündigung Jesu in den Herzen seiner Anhänger wie andererseits die Katastrophe seines Lebens in Jerusalem geschichtlich erst begreiflich, während das von der synoptischen Überlieferung nicht gesagt werden kann. Denn keinesfalls hätte Jesus, wäre er überhaupt nur etwa acht Tage lang vor seinem Tode in Jerusalem gewesen, ein Opfer der Justiz seines Volkes werden können, so wie es die Synoptiker berichten. Ebenso gehörte eine lange Zeit dazu, seine Verkündigung, die ja doch ein fast totales Umlernen in religiöser Hinsicht verlangte, und zwar von Männern überwiegend aus den ungebildeten Schichten des Volkes, zum wirklichen Verständnis zu bringen, so daß sie ungebrochen fortwirken konnte.

Ebenso wird die Art der Berichterstattung des Johannes über den letzten Abend (Joh. 13—17), so große Probleme sich auch an diese Darstellung anschließen, kaum anders zu verstehen sein denn als Ergänzung und Erweiterung der synoptischen Überlieferung, wie in dem Kapitel über die Bodenständigkeit der Evangelien noch auszuführen sein wird.

Nun wird vielfach gesagt, Johannes habe für die äußeren konkreten Tatsachen der Geschichte wenig Sinn und Verständnis gehabt. Dann ist aber doch merkwürdig, daß gerade er uns diese geschichtlich so wertvollen Angaben macht.

Aber weiter. Eine Notiz gerade in seinem Evangelium gibt uns einen Anhalt für die Berechnung des Todesjahres Jesu. Joh. 2, 20 zufolge ist die Tempelreinigung in Jerusalem 46 Jahre nach der durch Herodes im Herbst 19 v. Chr. begonnenen Erneuerung des Tempels, also im Frühjahr 28 erfolgt, nach den weiteren johanneischen Angaben zwei Jahre vor dem Todespassa. Damit erhalten wir eine Bestätigung der Berechnungen, welche unsre heutigen Astronomen hinsichtlich des Todesjahres und Todestages

Jesu gemacht haben. Nach diesen darf es als wahrscheinlich betrachtet werden, daß Jesus am 7. April 30 gekreuzigt worden ist. Nicht einmal bei Lukas, der doch sicher Interesse auch für chronologische Fragen hatte, finden wir derartig exakte Notizen.

In diesem Zusammenhang darf man eine weitere chronologische Feststellung machen.

Die Synoptiker setzen die Tempelreinigung in die letzten Tage der Wirksamkeit Jesu. Nach Johannes war sie eine kühne Tat Jesu als des von Gott gesandten Heilsbringers bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem. Diese Tat Jesu ist von den Juden nicht als messianische Handlung aufgefaßt worden, sondern als Inanspruchnahme einer Vollmacht im Tempel, die ihm nicht zustand. Von seiten Jesu aber ist sie allerdings ein „messianisches" Auftreten, besser gesagt, die Handlung wächst hervor aus seiner Kenntnis Gottes und seiner Geeintheit mit Gott, die ihn einen solchen Mißbrauch der heiligen Kultstätte nicht dulden ließ. Jesu Gottesbewußtsein und Gottesglaube ist einer Veränderung oder Entwicklung nicht unterworfen gewesen. Als er öffentlich auftrat, war er im Verständnis der ihm von Gott gestellten Berufsaufgabe innerlich fertig. Es erscheint aber undenkbar, weil mit dem uns klar entgegentretenden Charakter Jesu unvereinbar, daß er die ihn empörende Entheiligung des Tempels, wenn er in Jerusalem als der im Alten Testament geweissagte Gottgesandte wirkte, mitangesehen und sich erst spät, kurz vor seinem Tode, entschlossen hätte, dagegen aufzutreten. Mit anderen Worten, die Überlieferung des Johannes ist die geschichtlich richtige, und der Evangelist hat bewußt und im Gegensatz zu den Synoptikern so berichtet. Diese aber waren ja gar nicht in der Lage, die Tempelreinigung früher zu erzählen, weil Jesus nach ihrem Bericht erst kurz vor seinem Tode als Messias nach Jerusalem gekommen ist.

Eine andere sehr charakteristische chronologische Abweichung von den Synoptikern ist die johanneische Überlieferung betreffend den Todestag Jesu. Deutlich behauptet Johannes, Jesus sei am 14. Nisan gekreuzigt worden (Joh. 19, 31 u. 19, 14), während nach den Synoptikern die Kreuzigung erst am 15. Nisan erfolgt, einen Tag später, nachdem er am 14. Nisan mit seinen Jüngern noch das Passamahl gegessen habe (Matth. 26, 17; Mark. 14, 12). Dagegen Johannes zufolge feiern die Juden ihr Passa erst am Abend des Todestages Jesu (Joh. 18, 28; 19, 14). Ich komme in dem

Kapitel: „Der bodenständige Charakter der Evangelien" auf diese Verschiedenheit zwischen den Synoptikern und Johannes noch näher zu sprechen. Sie ist für das Urteil über die Geschichtlichkeit unserer Evangelien von großer Bedeutung. Hier habe ich nur auszusprechen, daß man irreginge, wollte man die johanneische Angabe über den Todestag Jesu auf einen Mangel an Kenntnis der historischen Tatsachen zurückführen. Sie beruht vielmehr auf genauer geschichtlicher Erinnerung und ist eine bewußte Abweichung von der Synopse. Daher ist es wohl auch richtig, wenn nach Johannes die Stunde der Kreuzigung um sechs Uhr morgens war (Joh. 19, 14), nicht um neun Uhr morgens (Mark. 15, 25). Johannes zählt die Stunden nach römischer, Markus nach jüdischer Art.

Hier sei auch erwähnt, daß immer die präzise Angabe aufgefallen ist, jene zwei Johannesjünger, die sich auf das Wort des Täufers Jesus als Jünger angeschlossen haben, seien morgens um 10 Uhr mit Jesus in Gemeinschaft getreten (Joh. 1, 39). Der eine dieser Jünger ist der Evangelist gewesen. Daher hat man diese genaue Zeitangabe nicht als Zeichen legendärer Berichterstattung anzusehen, sondern der Evangelist hat sie gemacht in seliger Erinnerung an jene entscheidende Stunde seines Lebens. Scheint doch auch in den anderen Stellen, wo der Lieblingsjünger erwähnt wird, besonders bei der Entlarvung des Verräters und dem gemeinsamen Lauf mit Petrus zum leeren Grab — und dazu mag man dann auch 19, 34 f. die Erwähnung des Lanzenstichs rechnen — die Darstellung so anschaulich, daß man geneigt ist, auf lebendigste persönliche Erinnerung zu schließen.

Auch sonst scheint Johannes in der Leidensgeschichte die synoptische Darstellung zu korrigieren. Wir sind über die Phase der Evangelienkritik hinausgewachsen, der zufolge die Berührung zwischen Johannes und der Synopse, gerade auch in der Leidensgeschichte, als eine literarische zu betrachten wäre und Johannes dabei der abhängige und literarisch sekundäre wäre (so vor allem H. J. Holtzmann). Hier hat nach Vorarbeiten anderer J. Schniewind, Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes, 1914, einen verheißungsvollen Anfang gemacht. Er hat die Parallelabschnitte des Lukas- und Johannesevangeliums untersucht und den Nachweis erbracht, daß es sich bei den Berührungen zwischen beiden Evangelisten um eine gemeinsame, von den Synoptikern abweichende Tradition handelt. In dieser wichtigen Frage ist freilich noch viel Arbeit zu tun.

Auch ist der Text Joh. 18 schwerlich überall in Ordnung. Aber das darf man aussprechen, daß Johannes in der Leidensgeschichte manches getreuer überliefert als die Synoptiker. Führt er sich doch auch selbst (18, 15) als *γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ* ein, was man nach der von K. Bornhäuser, „Das Wirken des Christus", 1921, S. 199f. gegebenen Begründung mit „Verwandter des Hohenpriesters" zu übersetzen haben wird. Die Angabe, daß man Jesus zuerst zu Hannas geführt habe, wird als bewußte Erweiterung des synoptischen Berichts über Jesu Prozeß zu betrachten sein. Nur bei Johannes (18, 13) findet sich die Notiz, daß Hannas der Schwiegervater des Kaiphas gewesen sei.[1]) Zu beachten ist auch der Zug 19, 12, die Hindeutung darauf, daß Pilatus sich zur Verurteilung Jesu bereit gefunden hat, als die Juden drohten, seine Kaisertreue zu verdächtigen. Denn darauf konnte es Pilatus nicht ankommen lassen.

Aber auch sonst hat man bei einer Anzahl von Überlieferungen des vierten Evangeliums den Eindruck, daß sie aus einer sehr genauen geschichtlichen Erinnerung heraus gemacht sind. Dahin gehört die Notiz (1, 44), daß Bethsaida die Heimatstadt des Andreas und des Philippus war, die sich doch nicht ohne weiteres mit Mark. 1, 29 oder Matth. 17, 24 vereinigen läßt. Sollte nicht auch darin der Evangelist stillschweigend die Synopse korrigieren wollen? Er wiederholt ja auch 12, 21, daß Philippus aus dem galiläischen Bethsaida stamme. Daß Griechen in dem Verlangen, Jesus zu sehen, sich an die zwei Jünger Jesu wenden, welche griechische Namen tragen, Philippus und Andreas, darf als Erinnerung an die geschichtliche Situation verstanden werden. Dann braucht aber auch 6, 5—7 und 14, 8f. die Nennung des Philippus nicht eine willkürliche zu sein, und die Speisung der Fünftausend kurz vor einem Passa kann gleichfalls richtig datiert sein, wie Johannes ja auch 5, 1; 7, 2. 37; 10, 22; 11, 55 Vertrautheit mit den jüdischen Festen verrät.

Treffsicher und in Übereinstimmung mit der synoptischen Überlieferung werden die beiden Schwestern Martha und Maria charakterisiert, namentlich jedoch Petrus. Er ist der Sprecher der Jünger (6, 68), der bei der Fußwaschung und der Entlarvung des

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, II, S. 568ff.

Verräters (Kap. 13) dem Ausdruck gibt, was unausgesprochen die Herzen der Jünger erfüllt, er ist der stürmische, überwallende und dann doch wieder höchst wankelmütige Jünger, der ohne jede Gloriole gezeichnet wird und erst nach Jesu Vollendung zum Führer und Hirten heranreift.

Viel Anstoß für das geschichtliche Verständnis des Johannesevangeliums haben die dort berichteten gesteigerten Wundertaten Jesu erregt. Es ist richtig, Jesus heilt im Johannesevangelium einen 38 Jahre lang Gelähmten, gibt einem Blindgeborenen das Augenlicht wieder, erweckt den Lazarus am vierten Tage nach dem Tode, nachdem der Verwesungsprozeß bereits eingesetzt zu haben scheint. Solche Wundertaten kann man als Steigerungen paralleler synoptischer Heilungen ansehen. Und doch darf man Folgendes nicht übersehen. Gerade die Erweckung des Lazarus hat in einer Reihe von charakteristischen Einzelheiten etwas von Erdgeruch an sich, Züge, die sich gar nicht als Übersteigerung verstehen lassen. Hart und fast schroff tritt der Satz auf: „es weinte Jesus" 11, 35. Diese Tatsache ist dem Evangelisten selbst verwunderlich. Auch die Frage, wo sie den Lazarus hingelegt hätten (11, 34), enthält nichts von einem Hoheitsbewußtsein Jesu. Ähnliche Erwägungen sind bei den beiden andern erwähnten Heiltaten anzustellen. Es ist, als ob der Evangelist aus seiner Erinnerung absichtlich solche Taten ausgewählt und theologisch behandelt habe (vgl. 20, 30f.), an denen die göttliche Art und Kraft Jesu handgreiflich gesehen werden konnte.

Welcher heutige Exeget dürfte auch wagen, eine Grenze zu ziehen, über welche Jesu Wunderkraft nicht hinausgereicht habe? Was die Heilung des Gelähmten betrifft (Joh. 5, 1ff.), so rückt auch die heutige Kritik von dem älteren Urteil ab, Johannes habe eine Kombination von Mark. 2, 1—12 mit der Sabbatheilung Mark. 3, 1—6 vollzogen. W. Bauer in Lietzmanns Handbuch zieht sich auf die Frage zurück, ob Johannes nicht vielleicht eine ältere Erzählung verwendet habe, die mehr im Stil der synoptischen Sabbatgeschichten ging und unserm Evangelisten zusagte. Von da aber liegt das Urteil nicht weit ab, daß der Evangelist im Unterschied von verwandten synoptischen Überlieferungen eine neue charakteristische, dort nicht dargebotene Heilung berichten wolle, deren Geschichtlichkeit ihm außer Zweifel stand. Daß stereotype Wendungen in dem Vollzug der Heilungen hier und dort begegnen,

braucht nicht nur auf die Berichterstattung zurückgeführt zu werden. Man achte nur darauf, in wie verwandter Weise Jesus in den Evangelien Glauben fordert oder den Glauben als Grund der Rettung hinstellt.

Gerade Johannes hat Züge erhalten, in denen Jesu menschliche Schwachheit und menschliches Fühlen in die Erscheinung trat, wie Jesus sich ermüdet von der Tageswanderung am Jakobsbrunnen niedersetzt und einen Trunk Wasser erbittet (Joh. 4, 6f.) — etwas Ähnliches erzählt die Synopse nicht —, die Gemütserschütterungen (Joh. 11, 33. 38; 12, 27; 13, 21) und ähnliches. Oder die rührende Fürsorge für seine Mutter vom Kreuze herab (19, 25ff.).

In der apostolischen Kirche ist von hoher Bedeutung die Wirksamkeit des heiligen Geistes. Die Kirche betrachtet den Geist als Gabe des himmlischen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus. Auch ist es ihre Überlieferung, daß die ganze Berufswirksamkeit des irdischen Jesus in der Kraft des heiligen Geistes ausgerichtet worden sei. Und schon vorher hatte der Täufer den alsbald kommenden Messias als den Bringer der Geisttaufe erwartet. Es hat also im damaligen Judentum die Anschauung geherrscht, daß der Messias nicht nur selbst Geistträger sei, sondern daß durch ihn der Geist auch den Seinigen werde vermittelt werden. Über diesen ganzen Anschauungskomplex enthält die Synopse keine irgendwie nähere Belehrung der Jünger. Es gibt dort nur ein einziges aus der Redenquelle stammendes Wort, aus welchem indirekt erschlossen werden kann, daß das doch geschehen sein wird, das Wort Matth. 10, 20 = Luk. 12, 12, wonach die vor die Obrigkeiten geführten Jünger nicht sorgen sollen, was sie reden sollen, der heilige Geist werde es sie in jener Stunde lehren.

Hier ergänzt wiederum Johannes die Synoptiker. Bereits in der Schilderung des Täufers fällt es auf, daß dieser mehrfach auf die einzigartige Geistbegabung Jesu hinweist. Hier führt Johannes einen Matth. 3, 11 angeschlagenen Gedanken weiter aus. In der Nikodemuserzählung (3, 1ff.) erhebt Jesus die Forderung der Wiedergeburt derer, die ins Gottesreich eingehen sollen, aus Wasser und Geist; 7, 38f. findet sich der Hinweis auf den Geist, den die Jünger nach Jesu Vollendung empfangen sollen, in den Abschiedsreden (Kap. 14—16) wird eine Belehrung über die Geistverleihung gegeben, welche wenigstens einen Teil der sich an diese Verheißung anknüpfenden Fragen erörtert, und sodann wird 20, 22f. die tat-

sächliche Verleihung des Geistes an die Jünger durch den auferstandenen Jesus berichtet.

Hier sind wir einmal in der Lage, auch aus andern neutestamentlichen Überlieferungen zu erschließen, daß der irdische Jesus tatsächlich seinen Jüngern die Gabe des heiligen Geistes nach seinem Hingang zu Gott verheißen hat. Der Auferstandene sagt Luk. 24, 49 zu den Jüngern: „Siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters zu euch. Ihr aber sollt in der Stadt bleiben, bis ihr Kraft aus der Höhe anzieht." Der Ausdruck „die Verheißung meines Vaters" zeigt, daß Jesus mit dieser Sendung auf etwas den Jüngern bereits Bekanntes und von ihnen zu Erwartendes anspielt. Diese lukanische Tradition kennt danach eine Belehrung über die zukünftige Geistverleihung durch den irdischen Jesus. Auch der Taufbefehl (Matth. 28, 19) setzt die Kenntnis der Jünger voraus, was für eine Bewandtnis es mit dem heiligen Geist habe. Apg. 1, 4 werden die Jünger vom auferstandenen Jesus angewiesen, in Jerusalem die Verheißung des Vaters zu erwarten, „die ihr von mir gehört habt". Darauf wiederholt Jesus die Weissagung des Täufers, daß die Jünger mit dem heiligen Geist getauft werden sollen. Auf Apg. 1, 4f. blickt Apg. 11, 16 zurück. Endlich ist zu beachten, daß Gal. 3, 14; Apg. 2, 33 „Verheißung des Geistes", Luk. 24, 49; Apg. 1, 4 „Verheißung des Vaters" und Eph. 1, 13 „Geist der Verheißung" wie technische Ausdrücke klingen. Das alles bildet eine ganze Gruppe von verwandten Hinweisen, an denen man nicht vorübergehen darf.

Also nur Johannes von den Evangelisten hat über die entscheidende Gabe des heiligen Geistes Mitteilungen erhalten. Er hat sie wohl für nötig erachtet, weil die Synoptiker davon nicht berichten. Daß er diese Belehrungen auch in seiner, der „johanneischen" Art berichtet, ist ja wohl nur selbstverständlich.

In diesem Zusammenhange liegt es nahe, die Erzählung über den Besuch des Nikodemus bei Jesus (Joh. 3, 1ff.) auf ihren geschichtlichen Wert näher anzusehen. Auch dieser Bericht zeigt ganz den johanneischen Typus. Wie oft ist schon darauf verwiesen worden, daß Jesu Rede in eine Erörterung des Evangelisten übergeht und man nicht einmal in der Lage ist anzugeben, an welcher Stelle dies der Fall ist. Das nimmt natürlich von vornherein gegen die Erzählung ein. Auch ist es bekannt, daß vom synoptischen Jesus die Forderung der Wiedergeburt nicht erhoben wird, geschweige der Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Damit aber scheint der ganze

Inhalt der Erzählung nach der historischen Seite in sich zusammenzufallen, und die Betrachtung tritt in Sicht, daß der vierte Evangelist hier wie auch an andern Stellen eine an die Mysterien seiner Zeit anklingende Sprache spricht.

Allein nun gilt es, auch andere Gesichtspunkte hervorzuheben, gerade wenn die Frage nach dem historischen Wert der Erzählung gestellt wird. Daß ein Mitglied des Hohen Rates, ein hoch angesehener Schriftgelehrter der pharisäischen Partei, von dem Wunsche beseelt, sich mit Jesus auseinanderzusetzen, ihn aufgesucht hat, und zwar bei Nacht, aus Furcht vor seinen Standesgenossen, liegt durchaus im Bereiche geschichtlicher Möglichkeit. Hat doch auch die Synopse die Erzählung von einem pharisäischen Schriftgelehrten, der an Jesus mit einer kardinalen Frage herantritt (Mark. 12, 28—34; Matth. 22, 34—40). Mag diese Unterhaltung, wie Matthäus berichtet, in versucherischer Absicht geführt worden sein, oder mag sie, Markus zufolge, mit einem Verheißungswort an den Schriftgelehrten abgeschlossen haben, die Parallele besteht.

Jesu geistige Art kennen wir deutlich aus den synoptischen Streitgesprächen. Er durchschaut die eigentliche Absicht und die geheimsten Gedanken der Frager und durchkreuzt sie. Die gleiche Art tritt hier zutage. Er sieht, wie Nikodemus trotz der fast ehrerbietigen Anerkennung seines Lehrens und Wirkens doch erfüllt ist mit pharisäischer Selbstgerechtigkeit, und daß die pharisäische Reich-Gottes-Erwartung auch von ihm geteilt wird. Daher antwortet er auch in diesem Fall treffsicher mit einem Wort, welches beiden Grundanschauungen ein ganz anders geartetes Ideal entgegenstellt. Die Forderung Jesu ist aber hier auch sachlich die gleiche, wie er sie in der Verkündigung der Synoptiker erhebt. Denn die Taufe des Johannes bedeutete Tötung des alten Menschen durch das Wasser und Erneuerung des Menschen. Mit der gleichen Forderung „Tut Buße" ist aber auch Jesus aufgetreten. Ferner ist zu verweisen auf die Seligpreisungen, auf die Anwendung des Prophetenworts Jes. 61, 1f. durch Jesus und den Heilandsruf Matth. 11, 28. Die Nikodemuserzählung ist das johanneische Paradigma zu dem Grundwort der Bergpredigt: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Reich Gottes eingehen" (Matth. 5, 20). Erzählt doch auch Luk. 7, 30, daß es die Pharisäer abgelehnt haben, sich von Johannes taufen zu lassen. Mit dem allen befinden wir

uns Joh. 3, 3 auf der synoptischen Linie bis auf den Ausdruck „von neuem geboren werden". Begegnet doch auch bei Johannes nur 3, 3 und 5 der synoptische Ausdruck „Reich Gottes". Auf den Ausdruck, den Begriff kommt es aber nicht entscheidend an, sondern auf die Sache. Es wäre eine falsche methodische Entscheidung, wollte man, weil die Synoptiker nichts von Wiedergeburt sagen, während dieser Begriff sofort in der apostolischen Kirche, bei Paulus, im Jakobus- und 1. Petrusbrief, sowie bei Johannes auftritt, das Urteil fällen, Jesus habe Wiedergeburt nicht gefordert. Gerade die Tatsache, daß der Begriff der Wiedergeburt sofort in der apostolischen Kirche weithin da ist, legt den Schluß nahe, daß er ein dem Evangelium selbst entstammender ist.

Aber die Zusammenstellung von Wasser und Geist weist auf die christliche Taufe, und auf diese scheint Johannes anzuspielen. Indessen, nunmehr ist geltend zu machen, daß der historischen Situation zufolge das Gespräch von zwei jüdischen Männern geführt wird, welche beide ihre Heilserwartung auf das Alte Testament gründen, und daß Nikodemus von Jesus ausdrücklich auf die alttestamentliche Lehre verwiesen wird, er also Stellen wie Ez. 36, 25—27; Jer. 31, 33; Ps. 143, 10f. kennen sollte. Auch konnte Jesus voraussetzen, daß der pharisäische Schriftgelehrte den Hinweis des Täufers gerade bei seiner Wassertaufe auf die Zeit der Herrschaft des Geistes kannte, die der erwartete Messias bringen werde.

Es steht also meines Erachtens so. Der Evangelist erzählt auch dies Ereignis aus der Wirksamkeit Jesu in der ihm eigenen Weise, in johanneischer Färbung. Nicht mit Unrecht führt H. H. Schaeder in der Besprechung des Buches von R. Reitzenstein über die Vorgeschichte der christlichen Taufe in Gnomon, 5. Band, Heft 7, Juli 1929, S. 368, aus, die Joh. 3, 3. 5 bezeugte Vorstellung einer göttlichen Zeugung oder Wiedergeburt aus Wasser und Geist führe wohl von allen neutestamentlichen Aussagen am nächsten an eine mysterienhafte Taufauffassung heran. Aber er urteilt auch zutreffend, daß man aus den vielen dafür beizubringenden Parallelen keine Auskunft über ihre Herkunft erhalten könne.

Der vierte Evangelist steht auf dem Boden der Anschauungen seiner Zeit. Er nimmt auch hier wohl Bezug auf Mysteriengedanken, die er kennt, aber er stellt ihnen die christliche Lehre entgegen, wiederum wie so oft ohne jede Polemik in einfach thetischer Weise. Zum Wesen der Mysterien gehört es, daß sie wiederholbar sind. Das

gilt nicht von der christlichen Taufe. Tauffforderungen mögen in jener Zeit nicht nur von Johannes dem Täufer erhoben worden sein. Jesus und das Urchristentum haben eine bestimmte Art der Taufe geordnet. Diese charakterisiert der Evangelist in dem Nikodemusgespräch, vielleicht in stiller Auseinandersetzung mit andern religiösen Gebräuchen verwandter Art. Aber er tut das so, daß das Bezeichnende der bleibende christliche Grundgedanke ist.

Daß die Belehrungen Joh. 3, 11 ff. damals so dem Nikodemus von Jesus nicht vorgetragen worden sind, sondern daß das Erkenntnisse sind, hervorgewachsen aus dem apostolischen Glauben, der Evangelist also das Gespräch weiterführt, darf mit Zuversicht behauptet werden. Aber wer das Material zusammentragen will, auf Grund dessen wir das Bild der irdischen Wirksamkeit Jesu zu zeichnen haben, darf an Überlieferungen wie diesem Gespräch Jesu mit Nikodemus nicht vorübergehen. Johannes hat auch diese Begebenheit aus dem Leben Jesu für die Bedürfnisse der Leser seiner Zeit erzählt. Die Grundbestandteile sind durchaus geschichtlich. Aber mit leise bearbeitender Hand hat er sie so gestaltet, daß die damalige Zeit ihr die ihm in diesen Fragen gestellte Forderung direkt entnehmen konnte. Und dann hat er weiterhin noch die theologischen Gedanken angeschlossen, welche sich für das religiöse Verständnis Jesu aus dieser Erzählung ergeben.

Das ist aber nur ein typischer Fall innerhalb des Johannesevangeliums. In anderen Überlieferungen steht es nicht anders.

Wenn man auf das Johannesevangelium als Geschichtsquelle verzichtet, ist es nicht möglich, das Bild der Wirksamkeit des Täufers so zu zeichnen, wie es der heutigen Wissenschaft möglich ist.

Auch in diesen Partien des vierten Evangeliums ist vieles direkt „johanneisch", und manches wird unter apologetischem Gesichtspunkt erzählt, als Abwehr gegen gewisse Ansprüche der zeitgenössischen Täufersekte. Auch schildert Johannes den Täufer nicht nach der charakteristischen Eigenart seiner Predigt, ebensowenig wie er die Taufe Jesu erzählt. Das alles setzt er als bekannt voraus.

Die gesamte Wirksamkeit des Täufers wird von dem vierten Evangelisten geschaut und dargestellt in der Höhenlage, in der er auch Jesu Verkündigung selbst sieht. Die zeitgeschichtlichen Schranken sind gefallen. Es handelt sich schon beim Täufer nicht mehr um Israel und das Verheißungsvolk, sondern um „die Welt". Jesus,

der von Johannes Getaufte, tilgt die Sünde der Welt. Auch ist nicht mehr der Buß- und Zornesgedanke von entscheidender Bedeutung, sondern Jesus ist der einzigartige Geistträger.

Es ist, wie es scheint, in der Zeit zwischen dem geschichtlichen Auftreten des Täufers und der Abfassung des vierten Evangeliums viel an dem geschichtlichen Bilde des Täufers gearbeitet worden. Und doch treten unveräußerliche Grundzüge dieser Person auch bei Johannes zutage.

Auf die bessere geschichtliche Überlieferung des Johannesevangeliums hinsichtlich der anfänglichen gleichzeitigen Wirksamkeit des Täufers und Jesu ist bereits S. 71 hingewiesen worden. Bezeichnend ist auch, wie so nebenher als etwas dem Verfasser Wohlbekanntes die Notiz gebracht wird, Johannes habe kein Zeichen getan (10, 41). Diese Angabe kann nur auf geschichtlicher Kenntnis beruhen.

Das vierte Evangelium vertritt in seiner Weise eine Tradition über den Täufer, welche wesentliche Züge des synoptischen Täuferbildes bestätigt. Auch in der Synopse spricht der Täufer in den höchsten Ausdrücken von dem nach ihm Kommenden. Dieser ist stärker als er. Er, der Vorläufer, ist nicht wert, ihm die niedrigsten Sklavendienste zu leisten. Der Täufer erwartet von dem Messias, daß er den heiligen Geist vermitteln werde. Dann muß er, der Messias, vorher selbst der Geistträger sein. Und der Täufer schaut ja doch auch bei der Taufe Jesu, daß der Geist auf Jesus herabkommt, ähnlich wie es im vierten Evangelium geschildert wird. Es war und ist ein hyperkritisches Urteil, daß die Erzählung Matth. 3, 13 bis 16 ein spätes Überlieferungsstück sei, das man unter dem Gesichtspunkt bereits legendärer Ausschmückung des Taufberichts betrachten müsse. Der Täufer war Prophet. Jesus selbst hat von ihm gesagt, er sei mehr denn ein Prophet (Matth. 11, 9). Gott hat ihm die geschichtliche Aufgabe gegeben, daß er vor Jahves messianischem Kommen in der Person Jesu vorhergehe (Matth. 11, 10). Angesichts dieses geschichtlichen Tatbestandes ist es sogar das Nächstliegende, daß der Täufer selbst als erster Jesus als den Erwarteten erkannt hat, wie es Matthäus und Johannes erzählen. Die prophetische Offenbarung, von der Joh. 1, 31 ff. berichtet, ins Unrecht zu rücken, besteht kein Anlaß. Das Überlieferungsstück Matth. 11, 2—6 scheint mir beharrlich falsch gedeutet worden zu sein, wenn man es als Beginn des *Glaubens* des gefangenen Täufers verstand. Das

warnende Wort: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert,“ weist vielmehr darauf hin, daß der Täufer durch Jesu Berufswirksamkeit in seinen Erwartungen irre geworden ist. Ist doch das Messiasbild, welches Jesus hat verwirklichen wollen, ein von der Erwartung des Täufers durchaus verschiedenes. Jesus aber hat in sehr charakteristischer Weise durch die Kombination von Jes. 35, 5f. und 61, 1 zum Ausdruck gebracht, wie der Täufer sein Altes Testament lesen solle, um Gottes Heilsplan in dem Berufswirken Jesu erfüllt zu finden.

Aber auch noch auf eine andere Verbindungslinie zwischen den Synoptikern und Johannes in der Täuferüberlieferung ist aufmerksam zu machen. Das ist die Erkenntnis des Täufers von der Aufgabe der Sündentilgung durch Jesus. Freilich die Form des Täuferwortes Joh. 1, 29 ist johanneisch. An die Welt als Gegenstand des Handelns des Messias hat der Täufer nicht gedacht. Aber das Wort, Jesus sei das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde auf sich nimmt, erinnert so stark an Jes. 53, daß Strack-Billerbeck II, S. 369f. den Täufer als den ersten betrachten, vor dessen Geistesauge ein leidender Messias gestanden habe. J. Jeremias, Deutsche Theologie, 2. Band, 1929, S. 117, erweitert diese Anschauung und erschließt aus der Predigt des Täufers vom Messias als Richter, einer Lehre, die ausschließlich Gut der esoterischen Erlösererwartung sei, daß er die esoterische Lehre vom „Menschen“, dem leidenden Erlöser vertreten habe. Dann liegt aber eine Anwendung von Jes. 53 auf Jesus durch den Täufer durchaus im Bereich geschichtlicher Möglichkeit. Man kann es nicht für unmöglich erklären, daß dem Täufer eine prophetische Offenbarung über diese Berufsaufgabe Jesu zuteil geworden ist. Sie liegt in der Konsequenz der Verhandlung Matth. 3, 13—15 und desjenigen, was der Täufer mit der Bußtaufe bezweckte. Diesem Gedanken hat dann der vierte Evangelist eine eigene Ausprägung gegeben.

Endlich ist das johanneische Wort, daß auf den dem Sohne Gottes ungehorsamen Menschen der Zorn Gottes dauernd gerichtet sei (Joh. 3, 36), Nachklang des synoptischen Drohwortes des Täufers (Luk. 3, 8; Matth. 3, 7). Dies Wort ist aber der Abschluß des johanneischen Berichts über die Täuferwirksamkeit, hat also Nachdruck, und es ist die einzige Stelle im Johannesevangelium, in der vom Zorne Gottes die Rede ist.

Daher darf auch auf einiges Weitere dem formalen Gebiet Angehörige verwiesen werden, was eine gewisse Verwandtschaft

zwischen den Synoptikern und Johannes im Überlieferungsstoff verrät.

Bei dem Wort vom Bräutigam und der Freude Joh. 3, 29 fühlt man sich an Matth. 9, 15 erinnert, bei Joh. 5, 35, sie wollten von Johannes Freudiges erfahren, an Matth. 11, 17. 18, bei Joh. 5,38 Unglaube des Volkes gegen Jesus (und den Täufer) an Matth. 11, 16ff., bei Joh. 5, 39ff. 45ff., Unglaube des Volks gegen die Schrift, die von Jesus zeugt, an Matth. 11, 13f.

Aber darüber hinaus haben johanneische Reden auch manches an die Synopse Erinnerndes. So erinnert Joh. 15, 18—16, 4, die Rede vom Haß der Welt gegen die Jünger, an Teile der synoptischen Aussendungsrede und Bergpredigt. Joh. 15, 18. 19. 20. 21; 16, 2, die Gedanken von der Verfolgung der Jünger um Jesu willen sind verwandt mit Luk. 6, 22; Matth. 5, 11, in der Aussendungsrede Matth. 10, 17. 22. 24; Luk. 10, 16. Daher erinnert das Zeugnis des Geistes Joh. 15, 26. 27 gleichfalls an Matth. 10, 19. 20. In diesem Zusammenhang verweist Jesus (Joh. 15, 20) auf die frühere Belehrung (13, 12ff.), wo gleichfalls 16. 20 Elemente aus Matth. 10, 24. 40 begegnen. Weiterhin enthält die Verteidigung Jesu der Beschuldigung der Sabbatübertretung gegenüber Joh. 5, 19ff. u. 7, 17ff. manches der synoptischen Selbstverteidigung Jesu Verwandtes, die Rede Joh. 8, 31ff. von seiner Vollmacht zur Befreiung aus den Banden des Teufels ist ihrem Grundgedanken nach ähnlich Matth. 12, 25ff., der Grundgedanke des hohenpriesterlichen Gebets (Joh. 17) ist der gleiche wie von Matth. 11, 25—27.

In anderer Richtung typisch für die Darbietung der evangelischen Überlieferung ist Joh. 6.

Bekanntlich haben wir im Eingang dieses Kapitels diejenigen beiden Traditionsstücke, welche innerhalb des vierten Evangeliums, abgesehen von einigen Partien der Leidensgeschichte, die stärkste Gemeinsamkeit mit der Überlieferung der Synoptiker zeigen (Speisung der Fünftausend und Meerwandeln). Auch in der Synopse sind sie in gleichem Zusammenhang überliefert. Auch Johannes will danach die Geschichtlichkeit dieser Erzählungen ähnlich wie die älteren Evangelien verbürgen. Aber er hat sie ausgedeutet. Er überliefert sie nicht einfach als Begebenheiten aus dem Wirken Jesu, sondern er gibt dem Leser Anweisungen, durch solche Taten Jesu zum tieferen Verständnis dieser Person zu gelangen. Sie sind ihm „Zeichen“.

Jesus soll als das Brot des Lebens verstanden werden, als das wahrhaftige Brot, das aus dem Himmel kommt, und sogar Abendmahlsgedanken werden eingeflochten. Der Gläubige muß, um ewiges Leben zu haben, das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken, Gedanken, welche aus jener geschichtlichen Situation völlig herausfallen, vielmehr nur später an diese Erzählungen herangebracht sein können. Gerade die Forderung des Essens des „Fleisches" des Menschensohns und die daran sich anschließende Deutung, daß das Fleisch nichts nütze sei, der Menschensohn vielmehr werde geschaut werden, wie er in den Himmel emporsteige, wo er früher war, ferner, daß der Geist es sei, welcher lebendig mache, im Gegensatz zum Fleische, legt es nahe, warum der Evangelist auch seinerseits nach der Speisung der Fünftausend das Meerwandeln berichtet. Zeigt diese Erzählung doch, daß der Menschensohn schon in seinem irdischen Leben über fleischliche Existenz erhaben ist, die Forderung also, die er stellt, wohl erheben kann. So erscheint auch das Meerwandeln als „Zeichen".

So stark also Johannes hier seine theologischen Gedanken mit historischen Ereignissen verwebt und so sehr er sich damit über die Berichterstattung der Synoptiker erhebt, muß doch darauf hingewiesen werden, daß bereits im ältesten Speisungsbericht (Mark. 6, 41) Anklänge an die christliche Abendmahlsliturgie begegnen: er nahm, dankte, brach und gab. Ja, diese Anklänge treten insofern bei Johannes nicht so stark hervor wie bei Markus, als im Johannestext (6, 11) das „brach" fehlt. Diese symbolische Betrachtungsweise reicht also in viel ältere Zeit hinauf.

Etwas Weiteres ist noch in Betracht zu ziehen. Ist es so, wie J. Jeremias, S. 112ff., nachzuweisen unternimmt, daß für das Judentum zur Zeit Jesu es tägliche Gedanken waren, wenn die Wüstengeneration als Vorbild der messianischen Heilsgemeinde und Mose als Vorbild des Erlösers hingestellt wird, so gewinnen wir Anhalt für die Annahme, daß, wie Johannes allein unter den Evangelisten berichtet, nach der Speisung das Volk in Jesus den Deut. 18, 15 verheißenen Propheten zu finden meinte, aber auch dafür, daß Jesus im Anschluß an die Speisung über deren symbolische Bedeutung hat sprechen können.

Daß einer der Grundgedanken der Predigt Jesu gewesen ist, die Menschen zur Gotteskindschaft zu führen, dürfte unbestritten sein. Dieser Gedanke tritt aber im vierten Evangelium deutlicher

heraus als in der Synopse (Joh. 3, 3ff u. 1, 12f.). Die Forderung, daß wir vollkommen sein sollen, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist, hat Jesus in der Bergpredigt (Matth. 5, 48) in unüberbietbar klarer Weise vor uns aufgerichtet. Sollte Jesus nicht schon selbst gewußt und geordnet haben, wie der Mensch zur Gotteskindschaft gelangt? Das leugnen, würde heißen, ihn arg mißverstehen. Wenn Paulus (Gal. 3, 26) und Johannes (Joh. 1, 12) übereinstimmend die Gotteskindschaft vom Glauben an die Person Christi und sein Werk abhängig machen, so befinden sie sich unzweifelhaft in der Nachfolge dessen, was Jesus gewollt hat. Von da aus bis zu der Annahme, daß Jesus derartige Anschauungen auch bereits selbst ausgesprochen habe, ist kein weiter Weg. Jedenfalls darf man Johannes als Quelle der Erkenntnis des Heilswillens Jesu in diesem Punkt nicht ausschalten.

Endlich noch ein Punkt. Es ist nicht möglich, allein aus den Synoptikern die Antwort auf die Frage zu gewinnen, seit wann und in welcher Weise Jesus in seinem Volk mit dem messianischen Anspruch aufgetreten sei, sondern erst durch Zusammennahme und kritische Vergleichung des Überlieferungsbestandes in allen vier Evangelien kann das Ergebnis geschichtlich gewonnen werden. Auch das vierte Evangelium ist, und zwar auf Grund anderer Daten als der der Synopse, Zeuge dafür, daß Jesus einerseits als innerlich und berufsmäßig bereits festgeschlossene Persönlichkeit aufgetreten ist, aber andrerseits doch erst am Ende seines Wirkens sich zum offenen und entscheidenden Kampf um seine geschichtliche Aufgabe den Volksoberen gestellt hat.

Ich fasse zusammen. Das vierte Evangelium darf aus den Geschichtsquellen für das Leben Jesu nicht ausgeschaltet werden. Sein Anspruch, neben den drei älteren Evangelien gehört zu werden, besteht zu Recht.

Aber allerdings liegt eine große Schwierigkeit vor. Man hat geurteilt, bei Johannes sei alles in der Schwebe zwischen Realismus und Spiritualismus. Es ist jedoch fraglich, ob man mit dem Rückgreifen auf Ismen das Problem richtig erfaßt. Alles in diesem Evangelium ist in der Person Jesu konzentriert. Aber in der Darstellung des Wirkens Jesu tritt eine merkwürdige Doppelheit entgegen. Johannes korrigiert auf der einen Seite in souveräner Weise die ältere evangelische Überlieferung und ergänzt sie ganz wesentlich. Andererseits wird ein Lebensbild Jesu gezeichnet unter

dem Gesichtspunkt der Ewigkeit und der vom „Sohn" gebrachten Offenbarung Gottes des „Vaters". Der Verfasser schaut über die irdischen Schranken, innerhalb deren Jesus auf Erden gelebt hat, hinaus. Er sieht Jesus nur noch in seiner für alle Zeit und für die Welt geltenden Bedeutung, mag er dazu auch die Materialien des irdischen Lehrens und Tuns Jesu verwenden, und mag er auch geradezu zeitgeschichtliche Polemik treiben.

Die geschilderte Eigenart ist zwar in individueller Weise in der Person des vierten Evangelisten ausgeprägt, ihren letzten Grund aber hat sie im Evangelium selbst. Das heißt, der Jesus, der in die Geschichte eingetreten ist, überragt die Geschichte.[1]) Dieser übergeschichtliche Charakter eignet ihm als dem Offenbarer Gottes. Sein übergeschichtliches Wesen kann nur erkannt werden aus dem, was er gesagt und getan hat, was von Gott an ihm vollzogen worden ist, und wie er sich als der Vollendete und Himmlische kundgemacht hat.

Diese Person verlangt Deutung, verlangt richtiges Verständnis. Wer will behaupten, daß bereits die Synoptiker diese Person vollkommen erfaßt und dargestellt haben? Der vierte Evangelist hat gesehen, daß ihre Evangelien einer Ergänzung bedürfen, und diese hat er in seinem Evangelium geben wollen. Er steht schon in größerem Abstand von den Ereignissen des Lebens Jesu und ist sich bewußt, sie in vollerer Weise, nicht mehr durch geschichtliche Schranken beengt, zum Verständnis bringen zu können. Daher sagt er sofort im Eingang des Evangeliums, daß er in dieser Person das göttliche Wort, das göttliche Leben, das göttliche Licht erblickt. In dieser Person ist die volle göttliche Wahrheit und die göttliche Gnade zu ergreifen.

---

[1]) Eine ähnliche Feststellung macht E. Lohmeyer in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament, Bd. 16, 1926, zu Apk. 12, wo von einer endzeitlichen Geburt des Messiaskindes gesprochen werde, ohne daß damit die geschichtliche Wirksamkeit des Messias ausgeschlossen werden solle, so daß sich für Lohmeyer das Problem auftut, wie sich die eschatologische Zeit zur geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart verhalte. Er faßt sein Urteil dahin zusammen: „In dieser religiösen Anschauung verschlingen sich also auf merkwürdige und tiefsinnige Weise eschatologische ‚Zukunft', geschichtliche Vergangenheit und Gegenwart mit religiöser Zeitlosigkeit. Jene drei Zeitformen sind Momente an der Norm der religiösen Ewigkeit; sie haben deshalb den gleichen religiösen Sinn, und sind gleichsam die wiederholbaren Zeichen und Gebärden einer zeitlos gültigen Ordnung. So gilt im strengen und allgemeinen Sinn, daß das ‚Er ist und war und kommt' (Apk. 1, 8 u. ö.) Ausdruck des Ewigen ist."

Das ist eine Betrachtung der Person Jesu, zu welcher man seitdem immer wieder in Zeiten theologischer Erneuerung zurückgekehrt ist. Für Luther war das Johannesevangelium das einige zarte rechte Hauptevangelium, das er weit über die drei andern stellte. Auch Schleiermacher hat dies Evangelium ganz besonders hoch geschätzt. So wird wohl auch in Zukunft nicht nur die Kirche, sondern auch die theologische Betrachtung immer wieder in diesem Evangelium die Lichtherrlichkeit suchen und finden müssen, wie sie dem eingeborenen Sohn des Vaters eignet.

---

8. Kapitel.

Die Bodenständigkeit der evangelischen Überlieferung.

Noch von einer anderen Seite her muß die von mir vertretene Anschauung, daß die evangelische Überlieferung besser und treuer ist, als heute meistens angenommen wird, unterbaut werden. Das hat zu geschehen durch den Hinweis auf den Mutterboden, aus dem sie hervorgewachsen ist, und durch die Untersuchung, inwieweit die Person Jesu und die evangelischen Berichte über ihn nur von da aus verstanden werden können.

Wir stehen freilich erst in den Anfängen solcher Untersuchungen. Es ist eine zwar mühevolle, aber notwendige Arbeit, die in der Durchforschung der in Frage stehenden jüdischen Quellen zu leisten ist, aber ihre Bedeutung liegt am Tage. Schon die Erkenntnis der großen Probleme, die hier an uns herantreten, und die bereits erarbeiteten Teilergebnisse sind von nicht geringer Wichtigkeit.

Gustaf Dalman ist einer derjenigen, welche auf diesem Gebiet in unserer Generation — denn Vorläufer sind sehr wohl vorhanden — Pionierarbeit geleistet haben. Er hat in seiner Selbstbiographie in Bd. 4 der von E. Stange herausgegebenen „Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, Leipzig 1928, ausgesprochen, wie er auf diese Probleme geführt worden ist. Man war auf die Bedeutung der Frage nach der Urform der Worte Jesu aufmerksam geworden. Aber jeder, der gegen Ende des abgelaufenen Jahrhunderts die auf diesem Gebiete gemachten Versuche verfolgt hat, erinnert sich noch, auf wie schwankendem Boden man sich damals in dieser Hinsicht bewegte.

Da ging Dalman von der Erkenntnis aus, daß es sich bei dieser Urform nicht um eine bloße Übersetzung des griechischen Wortlauts handeln könne, wie sie schon in dem christlich-palästinischen Evangeliarium in einem westaramäischen Dialekt vorliegt, sondern daß man versuchen müsse zu ermitteln, in dem Bereich welcher Sprache und welches Dialektes diese Worte sich bewegt haben müssen, und daß man dann diesen sprachlichen Stoff gebrauchsfertig machen müsse. Mehrere Schriften, die diesem Zweck dienen sollten, hat er uns geschenkt, wie die Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 1. Aufl. 1894, 2. Aufl. 1905; Dialektproben, 1. Aufl. 1896, 2. Aufl. 1926; Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, 1. Aufl. 1897 und 1901, 2. Aufl. 1922. Es müßte aber auch noch das palästinisch-aramäische Material aus Talmud und Midrasch vollständig belegt und so das Wörterbuch zu einem Ratgeber für den Wortschatz der verschiedenen Dialekte gemacht werden. Dann erst hätte man für die Verhandlungen über jüdisch-aramäische Ausdrucksformen die sichere Grundlage.

Aber Dalman hat auch selbst bereits Hand angelegt, die theologische Forschung auf diesem Gebiet weiterzuführen. Mit großer Dankbarkeit haben alle neutestamentlichen Forscher seine Schrift: „Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen Schrifttums und der aramäischen Sprache," I, 1898, begrüßt. Denn er hatte sich nicht die bloße Heranziehung von formellen Anklängen und sachlichen Parallelen zum Ziele gesetzt, wie sie seit Lightfoot vielfach geleistet worden ist, sondern die genaue Beachtung des Sinnes der verwandten Ausdrücke in der jüdischen Literatur und die Vergleichung desselben mit der Verwendung in den Worten Jesu, also eine Begriffsuntersuchung.

Noch in zwei anderen größeren Arbeiten hat er in verwandter Weise die Leben-Jesu-Forschung befruchtet, in dem Werk: „Orte und Wege Jesu," seit 1919, das er selbst als einen landeskundlichen Kommentar zum Leben Jesu bezeichnet,[1]) geschrieben unter der Voraussetzung, daß diese Mitteilungen der Evangelien nicht nur eine in bekannte Örtlichkeiten hineingedichtete Novelle zur Grundlage hätten. Ferner die Schrift: „Jesus-Jeschua", seit 1922, in der er das Problem bezeichnen will, zu dessen Lösung die Erörterung

---

[1]) Vgl. auch G. Dalman, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium, 1925.

der drei Sprachen Jesu an bestimmten Beispielen seiner Worte Beiträge geben sollten.

Eine große, auf tiefer Sachkenntnis beruhende Leistung liegt vor in dem Werk H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I. Das Evangelium nach Matthäus, 1922; II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, 1924. Dies Werk ist sodann in einem dritten und vierten Band zum Abschluß gekommen, die auch noch wertvolle Beiträge bringen. Wir sind dankbar dafür, daß die Arbeit Wettsteins wieder aufgenommen worden ist und die Absicht besteht, ein Corpus Hellenisticum zu schaffen, welches alle heute erreichbaren Parallelen aus der griechisch-römischen Literatur enthält. Aber ungleich wichtiger für das sachliche Verständnis des Neuen Testaments ist doch das Vergleichsmaterial aus den jüdischen Schriften. Es sind Rohmaterialien, welche Strack-Billerbeck vorlegen, wie es in einem solchen Werk ja nicht anders sein kann. Auch geht vieles über das Bedürfnis der neutestamentlichen Exegese hinaus. Aber hier werden uns erstmalig in größtem Ausmaß Stoffe dargeboten, die uns zeigen, daß das Evangelium, wie es geschichtlich in die Welt getreten ist, nur verstanden werden kann, wenn man erkennt, in wie weitem Maße es aus jüdischem Untergrund hervorgewachsen ist.

Ich hebe nur wenige Beispiele hervor. Betreffend die Bergpredigt wird gezeigt, daß Jesus auf Schritt und Tritt sich mit der zeitgeschichtlichen jüdischen Frömmigkeit auseinandersetzt. Ferner werden die für das Evangelium grundlegenden Begriffe in ihrem Zusammenhang mit der jüdischen Literatur vorgeführt. Was für gewagte Hypothesen sind von der kritischen Theologie des abgelaufenen Menschenalters betreffend das Geschlechtsregister Jesu mit dem Abschluß Matth. 1, 16: „Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria, von welcher geboren ist Jesus, der sogenannte Christus“ vorgetragen worden! Hier wird in einwandfreier Beweisführung nachgewiesen, daß dies Geschlechtsregister die davidische Herkunft Josephs dartun soll, und daß nach der Meinung des Evangelisten durch die Verheiratung Josephs mit der Maria Jesus als rechtmäßiger Sohn Josephs anerkannt und damit die These: „Jesus Christus ein Sohn Davids“ (1, 1), erwiesen ist. Denn diese Meinung

entspricht den eherechtlichen Anschauungen des jüdischen Volkes zur Zeit des Neuen Testaments.

Ja, auch gegen Beanstandungen, die von seiten heutiger jüdischer Gelehrter gegen die neutestamentliche Überlieferung erhoben worden sind, wird das Evangelium mit Erfolg verteidigt. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, S. 38f., hatte die Richtigkeit des Vorwurfs Matth. 23, 6 gegen die Schriftgelehrten bestritten, daß sie in den Synagogen besondere Ehrungen in Anspruch nahmen, und ausgesprochen, das könne für die Geschichtsforschung ein wichtiger Fingerzeig sein für den Grad der Glaubwürdigkeit der Polemik der Evangelien. Strack-Billerbeck verweisen auf eine Tosephtastelle, TMeg. 4, 21 (227): Wie saßen (in den Synagogen) die Ältesten (= Gelehrten)? Ihr Angesicht war dem Volke zugewandt und ihr Rücken dem Heiligen (d. h. dem Toraschrank). Hiernach haben die Gelehrten in den Synagogen nicht mitten im übrigen Volk gesessen, sondern bevorzugte Plätze gehabt. Mit Recht wird von dem Herausgeber die Folgerung gezogen: wenn Matthäus über eine geringfügige Einzelheit, die selbst jüdische Gelehrte von Ruf heute noch in Abrede stellen, sich genau unterrichtet zeigt, so darf man auch der anderen Polemik Matth. 23 Vertrauen entgegenbringen.

Von jetzt an werden in unsern Evangelienkommentaren gar manche Behauptungen, welche Mangel an Kenntnis des jüdischen Volkstums und jüdischer Sitten und Einrichtungen verrieten, verschwinden müssen.

Hier ist auch zu nennen der 1929 erschienene Kommentar von A. Schlatter: Der Evangelist Matthäus, seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Es wird von Schlatter viel rabbinisches Material beigebracht zur Erhärtung der Tatsache, daß der Evangelist, der auch der griechischen Sprache kundig war, durchaus im Semitischen wurzelt. Es handelt sich dabei nicht nur um die Sprache und Ausdrucksweise, sondern auch um den religiösen Mutterboden, sowie um die Art der Darstellung. Mag man auch Schlatter darin nicht zustimmen, daß er das Werk als einheitlichen ersten Entwurf betrachtet, unter Verwerfung der Hypothese, daß der Erzählungsstoff aus der Markusüberlieferung entnommen sei, jedenfalls zeigt auch Matthäus kein chronologisches Interesse, und er verfolgt auch nicht wie die hellenische Biographie den Zweck, Geschichtsschreibung zu sein, er bietet vielmehr

ebenfalls, nicht anders als die rabbinische Überlieferung, in sich abgerundete Einzelstücke. Dies Evangelium kann nur aus palästinischem Untergrund hervorgewachsen sein.

Dieser Kommentar bietet die praktische Ausführung von manchem, worauf G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 60ff., hinweist. Seit Jahren arbeitet auf diesem Gebiet auch P. Fiebig mit Erfolg. Auch K. Bornhäuser ist zu nennen. Es sind die „formgeschichtlichen“ Forschungen, ja das ganze Traditionsproblem der Evangelien. Die synoptische Forschung hat es mit sich gebracht, daß oft die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte untersucht worden ist. So hat man sie einordnen wollen in die Biographienliteratur, in die Memorabilien oder die Volksbücher. Und doch kann kein Zweifel sein, daß man im palästinischen Judentum die nächsten Analogien zu suchen hat. A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, 1899, S. 8, hat schon geurteilt, es gebe zu den Evangelien stilistisch keine genaueren Parallelen als die Erinnerungen an Werke und Worte der Lehrer des ersten christlichen Jahrhunderts, wie sie in der jüdischen kasuistischen Literatur erhalten seien, was er jetzt im Matthäuskommentar erhärtet. Ebenso verweist G. Kittel, S. 63, auf Mischna, Talmud und Midrasch, wo die Worte der Rabbinen und die Anekdoten, die man über sie erzählte, von dem einen zum andern tradiert worden seien, und auf die Analogie des Markusevangeliums. Denn die Entstehung des Markusevangeliums komme nach der alten Papiastradition auf die Formel, die sich Hunderte von Malen findet: der eine Rabbi im Namen des andern Rabbi tradiert: irgendeiner der älteren Rabbi hat so und so gelehrt. Markus im Namen des Petrus tradiert: Jesus hat so und so gelehrt.

Ebenso finden sich in verwandter Weise wie in den Evangelien auch in der rabbinischen Traditionsbildung Traditionsvarianten, so daß man, wenn man die Überlieferung irgendeines der Rabbinen sichten will, eine Synopse der Paralleltraditionen aus den Talmudim, den Midraschim, den Pesikten usw. herstellen muß. Nur besteht der große, für den geschichtlichen Wert sehr bedeutsame Unterschied, daß diese Traditionsvarianten innerhalb weniger Jahrzehnte in unserm Evangelium zum Abschluß gekommen sind, während sie sich dort über weite Zeiträume erstrecken und durch verschiedene Kanäle laufen.

Man mache sich nur einmal klar, was es für die Einschätzung des geschichtlichen Wertes bedeutet, daß wir dem Papiaszeugnis zufolge im Markusevangelium den Niederschlag der Überlieferung eines der vertrautesten Jünger Jesu, eines Augenzeugen der berichteten Ereignisse besitzen. Man kann dann im einzelnen vielleicht eine ganze Reihe von Dingen aufzeigen, in denen die Berichte nicht ganz dem geschichtlichen Verlauf oder Tatbestand entsprechend überliefert werden, aber ihre Treue im großen und ganzen wird dann schwerlich mit Recht angezweifelt werden dürfen, aus den Gründen, welche in den vorigen Kapiteln entwickelt worden sind. Stehen wir doch mit solchen Berichten im Unterschied von den auch guten rabbinischen Überlieferungen an der Schwelle der Ereignisse selbst. Paulus, der Rabbinenschüler, hat ja auch die landläufigen jüdisch-rabbinischen Begriffe des „Empfangens" und „Weitergebens" bewußt auf die evangelische Überlieferung angewendet (1. Kor. 11, 23; 15, 3), und zum Überfluß hat er noch hinzugefügt, daß er sich um die Treue dieser Überlieferung bemüht habe und daß er seinerseits nichts daran verändere, sondern sie tradiere, wie er sie empfangen habe.

Mit Recht macht Kittel (S. 65ff.) auf eine weitere Parallele zwischen der rabbinischen und der urchristlichen Überlieferungsart der geschichtlichen Stoffe aufmerksam. Das ist die Tatsache, daß man schon früh neben der differenzierten Tradition des rabbinischen Einzelworts und der Einzelgeschichte die Bildung parallel tradierter Kompositionen verfolgen könne. Mindestens nach der Zerstörung Jerusalems hat die Sammeltätigkeit in den einzelnen Schulen und unter der Autorität einzelner tannaitischer Schulhäupter eingesetzt. Auch die Zusammenfassung der Überlieferung zu einzelnen Traktaten hat schon in dieser Zeit begonnen. Danach liegen zeitlich hinter der auf uns gekommenen Redaktionsform der Mischna verschiedenartige Prägungen schon des gesammelten Stoffes, und bei den älteren Midraschim und anderen Literaturstücken des Rabbinismus hat es sich wahrscheinlich ähnlich verhalten. Die Werke, wie wir sie jetzt in Händen haben, sind nicht erste Prägungen und Stoffgestaltungen, sondern vor ihnen liegen ältere Gestaltungen auch des Stoffkomplexes. Erst die Schlußredaktionen haben dann den ganzen Stoff zusammengefaßt.

Ganz ähnlich dürfte der Werdegang der Evangelien vorzustellen sein. Nur hat er sich in sehr kurzer Zeit vollzogen. Es gab den evan-

gelischen Stoff nicht nur in der Form, in der Markus ihn fixiert hat, sondern wahrscheinlich auch noch in anderer Form wie des Matthäus, vielleicht auch des Johannes. Aber eben entsprechend der Überlieferung derer, die Jünger Jesu selbst gewesen waren. „Was als literarischer und vorliterarischer Prozeß in den Jahren zwischen dem Tod Jesu und dem ältesten uns erhaltenen Evangelium sich vollzog, war nicht nur in den Einzelbildungen, sondern auch als Tatsache einer allmählichen Kompositionsbildung ein Vorgang, der in einer sehr ähnlichen Weise und ohne Zweifel nach sehr ähnlichen Gesetzen auf demselben palästinischen Boden in denselben Jahrhunderten vielfach sich vollzog" (Kittel, S. 67).[1])

Aber auch, wie diese vorkanonische Überlieferung in unsern Evangelien, zunächst in den synoptischen Evangelien, behandelt worden ist, ist sehr charakteristisch. Denn man wird ja doch mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß keins unserer synoptischen Evangelien ein Werk aus erster Hand ist, sondern sogar das älteste, das Markusevangelium, hat in seiner heutigen Gestalt bereits eine gewisse Geschichte hinter sich. Auch Ansätze an die ursprüngliche Überlieferung wie im Markusevangelium, oder die Zusammenarbeitung verschiedener Überlieferungen oder Traditionsschichten wie im Matthäus- und Lukasevangelium sind in der gleichen Art wie eben geschildert geschehen. Daher sind Trübungen des Überlieferungsstoffes in erheblichem Maße unwahrscheinlich. Daß die Redenstoffe, die in dem Markusevangelium Aufnahme gefunden haben, in allem Wesentlichen übereinstimmen mit der traditions- und quellenmäßigen Überlieferung des ersten und dritten Evangeliums, ist eine bekannte Tatsache, ebenso, daß viele Eigentümlichkeiten des Matthäusevangeliums sich daraus erklären, daß

---

[1]) Daß wir eine vollständige Analogiebildung zu den genannten rabbinischen Traditionen in unseren Evangelien hätten, soll damit nicht behauptet werden. Die Evangelien nähern sich in manchem biographischer Darstellung, obwohl sie Biographien im eigentlichen Sinne nicht sind, während umgekehrt das Judentum abgesehen von der Selbstbiographie des Josephus Biographien auch berühmter Rabbinen nicht kannte. Der Unterschied liegt in der Person Jesu und der Unmöglichkeit, seiner Bedeutung in der Art halakhischer Darstellung gerecht zu werden. Er ist den Verfassern der Evangelienschriften der eine Überragende in seiner Art, seinem Tun und seinem Lehren. Diese einzigartige Persönlichkeit ist von jenen im Grunde ja unliterarischen Männern auch in einer eigenartigen, seitdem auch nicht wiederholten Art dargestellt worden. So ist der von ihnen geschaffene Evangelientypus original und Anlehnung zugleich.

es seiner Quellenüberlieferung mit großer Treue folgt, auch wenn wie beispielsweise bei den Worten Jesu mit jüdisch begrenztem Gesichtskreis die geschichtliche Entwicklung der christlichen Kirche über sie hinausgegangen war.

Namentlich aber ist das Lukasevangelium ein beredtes Zeugnis dafür, daß das bezeichnete Schema auch für diesen, den ausgesprochen hellenistischen Verfasser eines Evangeliums, maßgebend gewesen ist. Lukas hat allerdings eine bestimmte Idee der Komposition verfolgt und daher die Stoffe vielfach schriftstellerisch gruppiert. Aber in der Überlieferung selbst hat er den ursprünglichen semitischen, aramäischen Typus beibehalten, ja es gibt nicht wenige Stellen, wo er den ursprünglichen Wortlaut treuer als der eine oder der andere der beiden Synoptiker erhalten hat.

Um ein berühmtes Beispiel zu nennen, ist der Ausdruck „die Armen im Geist" (Matth. 5, 3) für die hellenistischen Leser bestimmte Erläuterung, während Jesus selbst nur von den im Alten Testament so oft genannten Armen, den anâvîm oder annijjîm gesprochen hat, wie denn Lukas auch nur von den „Armen" spricht (Luk. 6, 20). Oder der schroffe Wechsel in Stil und Sprachcharakter, den sich Lukas in dem Übergang von der schön aufgebauten Periode (1, 1—4) zu dem unmittelbar ins semitische Idiom übersetzbaren Bericht von der Geburt des Täufers erlaubt. Mögen darin auch lukanische Ausdrücke begegnen: wo Lukas die Darstellung der heiligen Geschichte beginnt, fängt er auch an, sich eng seinen Quellen anzuschließen.

Wir sind ja aber auch auf dem Wege, durch die Erkenntnis derartiger Zusammenhänge der evangelischen Überlieferung von falschen Wegen, die die Evangelienforschung eingeschlagen hatte, abzubiegen.

Vor ein bis zwei Menschenaltern wurden wir in den theologischen Fakultäten gelehrt, daß ein sicherer Maßstab der kritischen Beurteilung der Gleichnisse Jesu der sei, daß die echten Gleichnisse rein durchgeführt seien und allegorische Züge den Stempel späterer Bearbeitung trügen. Es war das aristotelische Gleichnisverständnis, das die Exegese beherrschte und das einen großen Triumph zu feiern schien in A. Jülichers Werk über die Gleichnisreden Jesu, seit 1886. Denn hier war diese Theorie mit Gelehrsamkeit bis ins einzelne durchgeführt. Wie hat sich aber das Urteil gewendet, seit wir durch P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse, 1904, und Die Gleichnisreden

Jesu, 1912, und durch andere auf die weitgehende Parallelität der Gleichnisse Jesu mit rabbinischen Gleichnisreden hingewiesen worden sind. Heute sind wir weit davon entfernt, in der Wendung zur Allegorie oder gewissen allegorischen Zügen, die sich bei einer Reihe von Gleichnissen Jesu finden, wie im Gleichnis vom viererlei Acker, von den Arbeitern im Weinberg, den bösen Winzern, der königlichen Hochzeit, dem verlorenen Sohn u. a. eine christliche Bearbeitung des ursprünglich anders lautenden Gleichnisses zu erblicken. Diese Mischung ist gerade ein charakteristisches Merkmal des jüdischen Gleichnisses, auch der Gleichnisse Jesu. Damit rückt jedoch ein nicht unbeträchtlicher Teil der evangelischen Überlieferung, und zwar ein für das geschichtliche Verständnis Jesu bedeutsamer Teil, in eine kritisch viel günstigere Beleuchtung.

Oder die sittlichen Forderungen Jesu. Gerade diese Seite seiner Verkündigung ist in ihrer Wurzelhaftigkeit, Klarheit und Tiefe nicht zu verstehen, wenn man nicht ihren Zusammenhang mit der zeitgenössischen pharisäischen Ethik erfaßt hat, vgl. G. Kittel, Jesus und die Juden, 1926.

Von einer anderen Seite her hat A. Seeberg in einer Reihe von Schriften den Nachweis erbracht, wie stark die urchristliche katechetische Unterweisung mit dem jüdischen Proselytenkatechismus Verwandtschaft und Zusammenhänge zeigt. Das ist urchristliches Material. Allein es darf ja wohl als selbstverständlich betrachtet werden, daß es auf das engste auch mit der Verkündigung Jesu selbst zusammenhängt. Denn die älteste Gemeinde darf gewiß nicht als schöpferisch auf dem Gebiete der Ethik betrachtet werden. Mag man daher auch in der letzten Zeit auf parallele ethische Gedanken und Formen in der griechisch-römischen Bildungswelt besonders aufmerksam geworden sein, am jüdischen Untergrund auch dieser Seite der evangelischen Überlieferung wird dadurch nichts geändert.

Das Beten Jesu ist nur im Zusammenhang mit der jüdischen Art und Sitte des Gebets und teilweise wiederum im Gegensatz gegen sie geschichtlich zu verstehen. Wenn man dies übersieht oder nicht genügend im Auge behält, ist es unmöglich, zu dieser Grundbetätigung Jesu die rechte Stellung zu gewinnen. In dem Kapitel des zweiten Teils über Jesu persönliche Art wird darüber weiter zu handeln sein.

Nicht minder haben die Streitgespräche, die Jesus mit seinen Gegnern zu führen hatte, Analogien an jüdischen Streitgesprächen, welche besonders aus den alten haggadischen Midraschim zusammenzustellen und zu bearbeiten wären. Ebenso darf man die Ich-Aussagen Jesu nicht nur in die Beleuchtung hellenistisch-gnostischer Parallelen rücken, sondern auch darin müßten die palästinischen Quellen herangezogen werden. Auch anderes wäre zu nennen, wie eine Vergleichung des rabbinischen Erzählungsstils mit dem der Evangelien oder die Untersuchung, wie sich im damaligen Judentum Rahmenbildungen für die Wirksamkeit der großen Rabbinen vollzogen.

Überblicken wir das bisher Angeführte, so wird man das Urteil aussprechen dürfen, daß wir das Evangelium zwar nicht mehr im Urlaut und in der Ursprache haben, daß aber sein Übergang in die Welt und die Sprache des Hellenismus an ihm Wesentliches nicht verändert haben wird.

Handelt man von der Bodenständigkeit unserer Evangelien, so darf das vierte Evangelium nicht außer Betracht bleiben. Ebensowenig wie es hinsichtlich des Quellenwertes von den synoptischen Evangelien zu trennen war. Die herrschende Schulmeinung lehrt freilich anders. J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I 1902, II 1923: „Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums," rückt das Evangelium in den engen Zusammenhang mit den philosophisch-hellenisierten Gedanken der religiösen Bildung der damaligen Zeit. „Die Darstellungsmethode des Evangelisten ist einerseits religionsphilosophisch, andererseits religionsgeschichtlich ätiologische Beleuchtung vom Standpunkt der hellenischen Antike aus" (II, S. 370). Nach W. Heitmüller, Die Schriften des Neuen Testaments, 3. Aufl., IV, 1918, S. 12, liefern den Einschlag für dies Evangelium „vor allem der jüdische Hellenismus, die paulinische Form des Christentums und Einflüsse des heidnischen religiösen Synkretismus". Nach W. Bauer, Handbuch zum Neuen Testament, 2. Aufl., 6. Teil, 1925, S. 238, hat „das Christentum, so wie es hier vertreten wird, die jüdischen Eierschalen weitgehend abgestreift". Das Evangelium soll geschichtlich nicht im Zusammenhang mit dem palästinischen Judenchristentum zu verstehen sein, es gehöre vielmehr mit den synkretistisch hellenistischen Religionen des damaligen Syrien und Kleinasien zusammen.

Mit solchen Urteilen wird eine Seite, welche zweifellos im vierten Evangelium auch vorhanden ist, in einseitiger Weise geltend gemacht. Das Evangelium ist verwurzelt in dem antiochenisch-kleinasiatischen Ideenkreise, den wir ja auch aus den Ignatianischen Briefen kennen. Der erste Satz des Evangeliums, die Bezeichnung der in dem Evangelium zu verkündigenden Person als der „Logos", muß auch in das Licht der damals in der vorderasiatischen Welt herrschenden Logos- und Erlöserideen gestellt werden, ähnlich vieles andere, was für das Evangelium charakteristisch ist. Aber darüber darf man grundlegende Elemente anderer Art in dieser Schrift nicht übersehen oder gar leugnen.

Schon Heinrich Ewald hat vor mehr als sechzig Jahren beobachtet, daß sogar die griechische Sprache dieses Evangeliums noch die deutlichsten Merkmale eines echten Hebräers an sich trägt, Die johanneischen Schriften, I 1861, S. 44f. Th. Zahn zählt in seiner Einleitung in das Neue Testament einige Berührungen der johanneischen Sprache mit palästinischen Sprachformen auf, B. Weiß fand den Stilcharakter des vierten Evangeliums so stark hebraistisch, daß es nur von einem Palästinenser geschrieben sein könne. Auch englische Gelehrte wie C. J. Ball sind auf den semitischen Einschlag bei Johannes aufmerksam geworden.

Aber erst A. Schlatter nahm in der Untersuchung: Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV, 4, 1902, das Problem als solches auf. Es wird keineswegs in vollem Umfang entfaltet. Nur ein beschränktes Material wird herangezogen, und auch dies wird nur als Rohmaterial, nicht kritisch bearbeitet dargeboten. Daran mag es mit liegen, daß die Schlattersche Arbeit gerade von denen, gegen deren Anschauung sie eine Korrektur bieten sollte, nicht beachtet worden ist. Und doch ist sie sehr verdienstlich. Seine Meinung ist, daß an dem Griechisch des vierten Evangelisten seine palästinische Heimat erkennbar sei. Denn vielfach sage er, was er aramäisch denke, griechisch so, daß er an die Stelle der aramäischen Worte griechische setze und die griechischen Sätze nach dem Muster der aramäischen forme. Er beschränkt sich, um das zu erweisen, auf die Mekhilta, den alten Kommentar zu Exodus, soweit er erhalten ist, dessen Hauptmasse nach Form und Inhalt über die Hadrianische Katastrophe zurückgeht, sowie auf Sifre, den Kommentar zu Numeri, der teilweise mit demselben Material arbeitet, aus dem die Mekhilta entstanden ist.

Es ist nicht alles beweiskräftig, was Schlatter an Material heranbringt, und doch tritt schon so dem Leser deutlich entgegen, daß hier ein gemeinsamer Mutterboden aufgezeigt ist und man an der palästinischen Grundlage des vierten Evangeliums nicht vorübergehen darf.

Wesentlich anders lautet das Gesamturteil, welches J. Wellhausen im Schlußabschnitt (S. 133ff.) seiner kurzen Auslegung des Evangeliums Johannis, 1908, über das vierte Evangelium abgegeben hat, ohne auf Schlatter Bezug zu nehmen. Ihm kommt es hauptsächlich auf die charakteristischen sprachlichen Unterschiede des Johannes von den Synoptikern, insbesondere Markus, an, auch gerade mit auf die weniger oder mehr ausgeprägte semitische Art. Wellhausen leugnet den hebraistischen Stilcharakter des vierten Evangeliums. Die vereinzelten Spuren von Kenntnis des Aramäischen hätten nichts zu sagen. Auf das Griechisch habe es nicht eingewirkt. „Wenn das Griechisch des Johannes darin mit dem des Markus zusammentrifft, daß es der gewöhnlichen Umgangssprache nahesteht, so divergiert es doch darin, daß es kein verkleidetes Aramäisch ist“ (S. 145).

Von einer andern Seite her und unabhängig von Schlatter hat der Oxforder Vertreter des Alten Testaments, C. F. Burney, die Frage aufgenommen in der Schrift: The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, Oxford, Clarendon Press, 1922. Als Vertreter des Alten Testaments hatte Burney einen Eindruck von dem semitischen Charakter der Sprache des vierten Evangeliums erhalten und den engen Zusammenhang dieses Tatbestandes mit der Frage nach Ursprung und Verfasser des Evangeliums erkannt. Da er die Leichtigkeit beanstandete, mit der man über diese Erscheinung meist hinwegging und sogar einen hellenistischen Charakter des Evangeliums behauptete, nahm er selbst das Problem auf. In sorgfältigen Einzeluntersuchungen werden nach Gesichtspunkten, wie sie ähnlich auch Wellhausen verfolgt hatte, Sprachgebrauch und Stil des Johannesevangeliums erörtert. Das Ergebnis ist, daß wir in dieser Schrift das Werk eines Verfassers haben, der sich zwar der griechischen Sprache bedient, aber gerade auch noch im griechischen Ausdruck sein aramäisches Denken verrät. Ich brauche nicht darauf einzugehen, daß Burney seine philologischen Untersuchungen mit zweifelhaften quellenkritischen Hypothesen belastet. Er hat vielfach Zustimmung gefunden und begreiflicherweise auch Kritik. Aber auch

so vorsichtig urteilende Sachkenner wie Dalman und Driver schätzen den Ertrag der Schrift nicht gering ein. Nach Dalman hat Burney erwiesen, daß das Griechisch des Johannesevangeliums vom Aramäischen stark beeinflußt ist, nach Driver sogar, daß der Autor des vierten Evangeliums ein Palästiner war, der in seiner Muttersprache Aramäisch dachte.

Schon dies ist aber wichtig genug, auch wenn man nicht mit K. Bornhäuser das Evangelium als eine für Israel berechnete und dann gewiß von einem Judenchristen — auch nach Bornhäuser vom Apostel Johannes — verfaßte Missionsschrift betrachten kann, K. Bornhäuser, Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für Israel, Gütersloh 1928. In diesem unserem Zusammenhang aber verdient hervorgehoben zu werden, daß Bornhäuser an vielen Stellen auf den jüdischen Untergrund des vierten Evangeliums hingewiesen hat.

In dieser Erörterung ist auf eine sachliche Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums zu verweisen, die bei der Annahme eines in der hellenistischen Ideenwelt lebenden Verfassers unerklärlich bleibt.

Das Evangelium enthält zahlreiche Spuren, aus denen ersichtlich ist, daß sein Verfasser mit jüdisch-rabbinischen Anschauungen wohl vertraut ist. 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40 tun wir einen Einblick in die verschiedenen rabbinischen Auffassungen der damaligen Zeit betreffend die Stelle Deut. 18, 15, desgleichen 7, 26f. 40ff. 52; 12, 34 (vgl. Justin Dial. 8. Targum Jer. zu Micha 4, 8) in die messianische Dogmatik der damaligen Zeit hinsichtlich der Erwartung des Messias. Nur Joh. 1, 41 u. 4, 25 begegnet in den Evangelien die Bezeichnung Jesu als des Messias, wie ja gerade der vierte Evangelist mehrfach aramäische Ausdrücke übersetzt. Die Beweisführung gegen den Vorwurf der Sabbatübertretung 7, 22ff. ist ganz ähnlich wie sie auch in der rabbinischen Exegese begegnet. 8, 51 das Wort, Abraham habe frohlockt, daß er den Tag Jesu sehen sollte, beruht auf Gedankengängen, die wir auch in der alten Synagoge antreffen, Strack-Billerbeck, II, S. 525f. Auch die Synagoge hat sich mannigfach mit Offenbarungen der Zukunft an Abraham beschäftigt. Jesus konnte daher bei seinen Zuhörern auf einiges Verständnis rechnen, wenn er von dem Fernblick Abrahams auf ihn und seine Zeit sprach, mochten sie auch die Beziehung auf Jesus ablehnen. In ähnliche Beleuchtung ist das Zitat aus Jes. 6, 1. 10 in Joh. 12,39ff.

zu stellen. Die Beweisführung 10, 34, wo übrigens die Stelle Ps. 82, 6 als „Gesetz“ zitiert wird, ist in einer der synagogalen verwandten Art geführt. 7, 15 wissen die Gegner Jesu genau, daß er keine schriftgelehrte Bildung besitzt, das abschätzige Urteil 7, 49 über das gesetzesunkundige Volk atmet ganz pharisäischen Geist (vgl. Strack-Billerbeck, II, S. 519).

Eine Untersuchung der Zusammenhänge der johanneischen, der antiochenischen und der kleinasiatischen Theologie dürfte auch die Bedeutsamkeit der jerusalemischen Überlieferung des Johannesevangeliums erweisen. Hier liegt ein noch nicht geklärtes Problem vor.

Schließlich kommt noch ein wichtiger Überlieferungsbestand wiederum in allen vier Evangelien in Betracht, aus dem die Bodenständigkeit der evangelischen Berichte klar erkannt werden kann. Das ist der Prozeß Jesu. Es können hier nicht alle Fragen, welche der Versuch der Feststellung des historischen Tatbestandes in sich schließt, erörtert werden. Gerade die Überlieferung unserer Evangelien macht es sehr schwer, ein festumrissenes geschichtlich gesichertes Bild des Prozesses Jesu zu zeichnen. Nicht einmal die drei Synoptiker haben hier durchaus parallele Überlieferungen, sondern Lukas weicht in nicht unwesentlichen Dingen, wie betreffend die nächtliche Verhandlung des Hohen Rates, von Matthäus und Markus ab. Bei ihm versammelt sich der Hohe Rat zu der entscheidenden Sitzung erst am Morgen nach der Gefangennehmung. Auch hat er allein die Überlieferung, daß Pilatus Jesus zu Herodes geschickt habe. Aber ferner stimmt auch der Bericht des Johannes durchaus nicht mit dem der Synoptiker überein, sondern er hat wesentliche Abweichungen. Ich nenne nur die Vorführung Jesu zuerst vor Hannas, von der die Synoptiker nichts wissen, das Fehlen eines gerichtlichen Urteils des Hohen Rates über Jesus, die Verleugnungsszene und die offen zutage tretende Tatsache, daß es dem Johannes hauptsächlich auf die Verhandlung vor Pilatus ankommt, die ausführlich und in manchen Zügen in origineller Weise erzählt wird, bis auf die Angabe, daß der zu Häupten Jesu angebrachte Titulus in hebräischer, römischer und griechischer Sprache abgefaßt gewesen sei, und die Weigerung des Pilatus, an dem Wortlaut etwas zu ändern.

Dennoch stehen die Grundzüge des Geschehens an Jesus in jener Nacht und dem folgenden Tage durchaus fest (vgl. S. 68). Jesus ist in der Nacht auf Grund des Verrats des Judas am Ölberg

gefangengenommen worden. Man hat ihn sofort zur Aburteilung vor die höchste geistliche Behörde, deren Vorsitzender der Hohepriester war, geführt, und es scheint auch, daß von ihr, wenn auch nicht in korrekter Weise, Jesus noch in jener Nacht zum Tode verurteilt worden ist. Da der Hohe Rat aber das jus gladii nicht besaß, mußte er veranlassen, daß Jesu Verurteilung zum Tode auch vom römischen Statthalter ausgesprochen wurde. Daher hat man am frühen Morgen Jesus dem Pilatus vorgeführt, der nach einigen Verhandlungen tatsächlich das Todesurteil ausgesprochen, die Kreuzesstrafe über Jesus verhängt hat, und zwar weil er die Königswürde über Israel — in welchem Sinne immer — in Anspruch genommen habe. Das Urteil ist dann sofort am Morgen desselben Tages vollstreckt worden.

Über die Einzelheiten dieser Vorgänge und über die geschichtliche Zuverlässigkeit der einzelnen Berichterstatter wird immer gestritten werden. Besitzen wir doch in keinem der Evangelien einen Gewährsmann, der mit absoluter Sicherheit alles hätte erzählen können, und so geschult gewesen wäre, daß er nur restlos Zuverlässiges überlieferte. Aber eine solche nicht einheitliche Berichterstattung liegt ja oft in geschichtlichen Quellenüberlieferungen vor, und trotzdem schildert man oder versucht man zu schildern, wie die Dinge sich ereignet haben. Mehr steht zunächst auch für uns hinsichtlich des Prozesses Jesu nicht in Frage.

Aber wir sind in einigen wichtigen Punkten hinsichtlich des geschichtlichen Tatbestandes betreffend Prozeß und Hinrichtung Jesu gerade dadurch in unserer Erkenntnis vorwärtsgekommen, daß wiederum der jüdische Untergrund dieses Geschehens genauer untersucht worden ist.

Wird auf Grund astronomischer Überlieferungen und Berechnungen neuerdings der Todestag Jesu auf den 7. April des Jahres 30 n. Chr. angesetzt, so scheint sich auch die merkwürdigste und auffallendste Differenz zwischen den synoptischen Berichten und dem johanneischen durch Untersuchungen, an denen sich jüdische Gelehrte neben evangelischen und katholischen Theologen beteiligt haben, in einer nicht geahnten Weise aufzuklären.[1])

---

[1]) Ich hebe aus der Literatur heraus: Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag des Todes, Leipzig 1908; Jechiel Lichtenstein, (hebr.) Kommentar zum Matthäus-Evangelium, Leipzig 1913, S. 122ff. (nach Strack-Billerbeck zitiert); Ludwig A. Rosenthal, Über den Zusammenhang der Mischna, I. Teil: Die Sadduzäer-

Das Problem ist S. 82 gestellt worden. Es handelt sich darum, ob Jesus am 14. Nisan (so Johannes) oder am 15. Nisan (so die Synoptiker) gekreuzigt worden ist. Damit hängt eng die weitere Frage zusammen, ob das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern, im Verlauf dessen das Abendmahl von Jesus gestiftet worden ist, das Passamahl war oder nicht.

Man sollte meinen, wenn unsern Evangelien irgendwelcher historische Wert zukomme, so müsse über diese Frage bei ihnen Einmütigkeit herrschen. Sollten sie nicht fest in Erinnerung behalten haben, an welchem Abend das christliche Kultmahl, das sie alsbald nach Jesu Tod regelmäßig gefeiert haben, gestiftet worden ist, und welches der Tag gewesen ist, an dem ihr Herr gekreuzigt worden ist? Denn das sind für die Jünger unvergeßliche Stunden und Tage gewesen. Alsbald standen ja auch Kreuz und Auferstehung Jesu im Mittelpunkt der christlichen Verkündigung. Und wir kennen die große Treue, mit der im Judentum entscheidende geschichtliche Überlieferungen weitergegeben worden sind. Wie ist da eine so große Unstimmigkeit, wie sie in den Evangelien gerade in diesem Punkte vorliegt, möglich? Ist diese Unstimmigkeit nicht ein Beweis, daß man den historischen Wert dieser Berichterstattung nicht hoch anzusetzen hat?

Vielfach hat man sich entweder für die Richtigkeit der synoptischen oder aber der johanneischen Tradition entschieden; oder man hat versucht, die Synoptiker nach Johannes oder umgekehrt Johannes nach den Synoptikern zu erklären. Welche Schwierigkeiten solchen Bemühungen entgegenstehen, ist bei Strack-Billerbeck zu lesen, auch bei Dalman, Jesus-Jeschua S. 80ff. oder H. Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1926, S. 79ff.

Heute aber steht das Problem anders. Der Prozeß Jesu ist nicht geführt worden nach pharisäischen Gesetzesparagraphen, wie sie uns in Mischna und Talmud erhalten geblieben sind. Jesus hätte nicht wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt werden

kämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels, Straßburger Dissertation 1890; die Zusammenfassung des Problems bei Strack-Billerbeck II, S. 812 bis 853: „Die Angaben der vier Evangelien über den Todestag Jesu unter Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur Halakha," den Aufsatz von Joh. Schaumberger, Zeitschrift „Biblica", Jan. 1928, S. 48—77; die Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von Fr. Lipsius: „Der Prozeß Jesu", Leipz. Neueste Nachrichten, Nr. 176, 24. Juni 1928 von Heinr. Laible, Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, Nr. 28 vom 12. Juli 1928; ferner G. Dalman, Jesus-Jeschua, 1922, S. 80ff.

können. Die in der nachchristlichen Zeit geltende Halakha zeigt das Streben, den Begriff der Gotteslästerung so eng zu fassen, daß ein Todesurteil wegen dieses Vergehens so gut wie unmöglich wurde. Die drei Fälle von Gotteslästerung, welche Jesus in den Evangelien vorgeworfen werden, Matth. 9, 3; Joh. 10, 30 ff. und vor dem Hohen Rat Matth. 26, 65 par.[1]), hätten im strengsten Sinne nur mit Geißelung bestraft werden können. Hier liegt also, da man annehmen muß, daß Jesus tatsächlich im Hohen Rat wegen Gotteslästerung des Todes schuldig befunden worden ist, eine Rechtsbeugung vor.

Ein Verstoß gegen die Prozeßordnung ist ferner nach Sanh. 4, 1 und 5, 5 gewesen die Verurteilung Jesu in der Nacht und die Durchführung des Prozesses in einer Verhandlung. Ferner hätte die Verhandlung in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan nicht stattfinden dürfen, weil der 15. Nisan ein hochheiliger Tag war, und eine eventuelle Hinrichtung an diesem Tage gesetzlich unzulässig gewesen wäre. Auch einige weitere gesetzliche Unregelmäßigkeiten lassen sich nachweisen, vgl. die Zusammenstellung bei Strack-Billerbeck I, S. 1024. Es ist aber überhaupt fraglich, ob die Verhandlung gegen Jesus eine geordnete Prozeßführung gewesen und er nicht vielmehr in einem tumultuarischen Verfahren verurteilt worden ist.

Doch auch wenn man annimmt, daß eine formelle gerichtliche Verurteilung über Jesus ausgesprochen worden ist, so hat ihr nicht die pharisäische, sondern die sadduzäische Strafordnung zugrunde gelegen. Die Sadduzäer hatten zur Zeit Jesu die Regierungsgewalt in Händen. Der sadduzäische Hohepriester, Kaiphas, bestimmte also das formelle Verfahren bei Jesu Prozeß. Ein gewalttätiger Vorsitzender durfte sich erlauben, über gesetzliche Bestimmungen hinwegzusehen, wenn er gewiß sein konnte, die Majorität des Synedriums hinter sich zu haben. Nach dem Bericht Joh. 11, 47 ff. hatten sich aber Sadduzäer und Pharisäer zur Beseitigung Jesu zusammengeschlossen. In diesem Falle werden also die Pharisäer des Hohen Rates ein Auge zugedrückt haben, wenn nur der verhaßte Gegner zum Tode verurteilt wurde. Die Charakteristik des Kaiphas in der genannten Stelle des Johannesevangeliums ist aber die eines klugen und skrupellosen Mannes. Wir haben also durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in der Prozeßverhandlung

---

[1]) Vgl. hierzu auch Windisch, a. a. O. S. 82.

gegen Jesus Ungesetzlichkeiten wie die in den Evangelien geschilderten vom Hohen Rat begangen worden sind.

Aber es ist noch etwas Weiteres in Betracht zu ziehen. Nach den Nachweisungen des Mischnaforschers L. Rosenthal, der in drei Abhandlungen von 1890—1918 über den Zusammenhang und die Entstehungsgeschichte der Mischna gehandelt hat, ist ein Teil der Mischna direkt antisadduzäisch. Hatte man die ersten großen geordneten Mischnasammlungen auf Rabbi Akiba zurückgeführt, so drängte sich Rosenthal die Überzeugung auf, daß manche Stellen älter seien als alle anderen Bestandteile dieses Schrifttums. Bei der näheren Untersuchung der einzelnen Teile stellte sich ihm heraus, daß ihr gemeinsamer Zweck gewesen sei, den Sadduzäismus durch große Kundgebungen zurückzudrängen. So hat er die erste Abhandlung denn auch betitelt: „Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels," und Kapitel V, S. 41—50, das für uns in Betracht kommt: „Die gegensadduzäische Urmischna." Innerhalb dieses Kapitels wird auch gehandelt von der großen Gerichtsverhandlung in Sanhedrin, und zwar wird mit Ausschluß aller anderen Gebiete ein kleiner Teil der Halsgerichtsordnung, des Kapitalprozesses vorgetragen. Ein erschöpfendes Strafgesetzbuch wird in diesen Anordnungen nicht gegeben, aber mit großem Nachdruck und in zahlreichen Einzelanweisungen der Grundsatz der Milde gefordert und die Verhängung und Ausführung der Todesstrafe auf das stärkste erschwert.

Aus Megillat Ta'anit erfahren wir: „Es lag ein Gesetzbuch (sefer geserot) den Sadduzäern vor, über wen diese oder jene Todesstrafe zu verhängen sei. Wenn sie zu Gericht saßen, ging man und schaute in das Buch." Nun ist schon das Vorhandensein eines geschriebenen Gesetzbuches nach pharisäischen Grundsätzen ein schweres Vergehen gegen das schriftliche wie gegen das mündliche Gesetz gewesen. Zudem muß sich, wie wir auch aus Josephus wissen, das sadduzäische Gesetz durch große Härte ausgezeichnet haben. Die Tosefta hat nicht immer die Begebenheit aufgezeichnet, welche Veranlassung wurde, eine gegen die Sadduzäer gerichtete Vorschrift aufzustellen und in das Religionsgesetz aufzunehmen. Hier läßt sie uns auch im Stich. Allein als eine solche anonym gegen die Sadduzäer gerichtete Satzung hat man wahrscheinlich entscheidende Bestimmungen des Kriminalprozesses Sanh. IV, 1 ff. zu betrachten. So gleich IV, 1: „Kriminalprozesse muß man bei Tage

verhandeln und bei Tage Beschluß fassen," und: „Kriminalprozesse entscheidet man nur zur Freisprechung an demselben Tage (also in dem Falle der Unschuld des Angeklagten fällt man das Urteil noch am selben Tage), zur Verurteilung aber erst am folgenden Tage. Demgemäß richtet man nicht am Rüsttag des Sabbats oder eines Feiertages." Denn im Falle einer Verurteilung hatte dann die Hinrichtung, die sofort vollzogen werden mußte, Sanh. 11, 4, an einem Sabbat oder Festtag stattzufinden.

Laible hat in dem erwähnten Aufsatz in der Allgemeinen Evang. Lutherischen Kirchenzeitung 1928 die ansprechende Vermutung ausgesprochen, daß bei dieser letztgenannten Vorschrift der einmal bei einem sadduzäischen Gericht vorgekommene, für pharisäische Rechtsprechung unerhörte Fall eingetreten sei, daß jemand an einem Sabbat oder Feiertag zum Tode verurteilt und hingerichtet worden sei. Je unerhörter ein solcher Fall war, um so eher erwarte man, daß die Mischna oder Tosefta ihn zur Erklärung der durch ihn verursachten Satzung mitgeteilt hätte. Sei aber die Person Jesus gewesen, so verstehe man, daß Tosefta und Mischna darüber schweigen. Denn in der Nacht, nicht am Tag vor einem Festtag, und zwar dem höchsten Festtag, ist Jesus von einem sadduzäischen Gericht des Todes schuldig erklärt und am Morgen des Festtages zum Tode verurteilt und dann auch hingerichtet worden. Daher findet so auch Erklärung die Bestimmung, daß eine rechtskräftige Verurteilung nur an zwei aufeinander folgenden Tagen zustande komme, eine Vorschrift, die gleichfalls nicht in Jesu Prozeß eingehalten worden ist.

Nun aber verlangt dringend Beantwortung die Frage, wann, d. h. an welchem Tage diese Gerichtsverhandlung und Verurteilung stattgefunden hat. Die Synoptiker und Johannes stimmen darin überein, daß die Hinrichtung Jesu an einem Freitag stattgefunden hat. Dann ist also hier wie dort das letzte Mahl von Jesus und den Jüngern am Donnerstagabend gefeiert worden. Jener Donnerstag und Freitag waren nach den Synoptikern der 14. und 15. Nisan, nach Johannes der 13. und 14. Nisan.

Es gab damals innerhalb der sadduzäischen Partei eine Gruppe, benannt nach Boëthos, einem Priester, dessen Familie aus Alexandrien stammte,[1]) in welche Herodes der Große eingeheiratet hatte und aus deren Mitte in der Zeit von 24 v. Chr. bis 65 n. Chr. etwa

[1]) Josephus, Altertümer XV, 9, 3.

sechs Hohepriester berufen worden sind.[1]) Die Boëthosäer wichen in der Bestimmung des Pfingstfestes von der Praxis der Pharisäer ab. Sie verlangten, daß die Erstlingsgarbe ('omer) stets am ersten Tage nach dem in das Maççotfest fallenden Sabbat, also an einem Sonntag, darzubringen sei. Dann mußte das jüdische Wochen- oder Pfingstfest gleichfalls immer auf einen Sonntag fallen. Dagegen urteilten die Pharisäer, daß die Erstlingsgarbe immer am Tage nach dem ersten Maççotfeiertag, d. h. am 16. Nisan, darzubringen sei. Danach war das Wochenfest immer an demselben Wochentag zu feiern, auf den der 16. Nisan jenes Jahres gefallen war. Beide Parteien haben ihre Ansicht auf dieselbe Schriftstelle, Lev. 23, 11, gestützt.

Auch in einer andern Kultfrage (Darbringung des Räucherwerks durch den Hohenpriester am Versöhnungstage) wissen wir, daß die Boëthosäer der pharisäischen Halakha eine abweichende entgegengestellt haben. Ebenso ist bekannt, daß der Kampf um den 'Omertag heftig und langwierig gewesen ist.

Nun wird vermutet, daß die Boëthosäer in Verbindung mit den Sadduzäern versucht haben werden, ihre Datierung des Wochenfestes besonders in den Jahren durchzusetzen, in denen das Passafest unmittelbar in die Nähe eines Sabbats fiel. Ein solches Jahr ist das Todesjahr Jesu gewesen. Es wird daher angenommen, daß die Kalenderkommission des Hohen Rates in jenem Jahr sich des Einverständnisses der Sadduzäer versichert hat, den 1. Nisan so anzusetzen, daß der 15. Nisan, der erste Passafeiertag, auf einen Sabbat fiel. Dann war das Wochenfest an einem Sonntag zu feiern. Die Pharisäer dagegen wollten den 15. Nisan einen Tag früher gelegt wissen, also auf einen Freitag, um das Wochenfest auf einen Sabbat fallen zu lassen. Beide Parteien haben sich dann dahin verglichen, daß jede nach ihrer Zählung feiere. Es haben also die Pharisäer an dem Tage, der für sie der 14. Nisan war, d. h. am Donnerstag, die Passafeier gehalten, die Sadduzäer dagegen begingen den 14. Nisan einen Tag später, am Freitag. Die Freunde der Sadduzäer haben sich an diese Zählung gehalten, während wohl die Mehrzahl des Volkes, das gewohnt war, die pharisäischen Anordnungen zu halten, der Ansetzung der Pharisäer gefolgt ist. Das Passafest jenes Jahres ist

---

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. II, S. 270ff.

dann nicht einheitlich gefeiert worden, sondern je nachdem an zwei aufeinander folgenden Tagen, und das ist stillschweigend von der jüdischen Obrigkeit geduldet worden.

Jesus hat die letzte Feier mit den Jüngern nach der pharisäischen Bestimmung gehalten, also am Donnerstag, der für die Pharisäer der 14. Nisan war. Dem entsprechen die synoptischen Angaben Matth. 26, 17; Mark. 14, 12; Luk. 22, 7. Daraus folgt dann, daß in der Tat das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern ein Passamahl gewesen ist, und daß die synoptische Tradition durchaus im Recht ist, wenn sie die Stiftung des Abendmahls im Rahmen des Passamahles berichtet.

Nicht minder aber erklärt sich die Berichterstattung des Johannes. Denn es sind die Synedristen, von welchen er berichtet, sie hätten sich geweigert, das Prätorium zu betreten, um sich nicht zu verunreinigen. Sie haben das Passamahl einen Tag später gefeiert. Für sie war der 14. Nisan der Vortag des Festes. Es konnte also nach ihrer Gesetzesauffassung in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan die Gerichtsverhandlung gegen Jesus und am Vormittag des 14. seine Hinrichtung vollzogen werden.

Etwas Weiteres kommt in Betracht. Johannes hat mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, daß nach seinem Verständnis Jesus als das wahre Passalamm gestorben ist. Es hat sich an Jesus, da ihm die Schenkel nicht zerschlagen worden sind, das Wort aus dem Ritus des Schlachtens der Passalämmer erfüllt: „Ein Knochen soll ihm nicht zerbrochen werden“ (Joh. 19, 36 = Ex. 12, 46, LXX Ex. 12, 10; Num. 9, 12.). Strack-Billerbeck II, S. 840f. weisen nun darauf hin, daß dem typischen Deutungsverfahren des damaligen Judentums nicht mehr und nicht weniger als alles gerade auf das Übereinstimmen der Äußerlichkeiten, auch von Tag und Stunde angekommen sei. „Keinen Juden und auch wohl keinen Judenchristen würde Johannes von der Wahrheit, daß Jesus das rechte Passalamm sei, überzeugt haben, wenn er ihm nicht hätte sagen können, daß Jesus am 14. Nisan gestorben sei. Das Passalamm und der 14. Nisan gehörten für das jüdische Denken so unauflöslich zusammen, daß ein am 15. Nisan geschlachtetes Passalamm ein Widerspruch in sich selbst gewesen wäre. Der Apostel hätte seinen Worten in den Augen seiner jüdischen Zeitgenossen jede überzeugende Kraft genommen, wenn er den Gekreuzigten als das wahre Passalamm verkündigt und zugleich als dessen Todestag den 15. Nisan hingestellt hätte.“

Als Zeuge für diese johanneische Datierung muß nun auch der Apostel Paulus in Anspruch genommen werden. Paulus scheint ja ganz der synoptischen Tradition zu folgen, wenn er überliefert, daß Jesus das Abendmahl „in der Nacht, da er verraten ward" eingesetzt habe (1. Kor. 11, 23). Denn Johannes berichtet diese Einsetzung nicht, wohl aber ist sie nach den Synoptikern in jener Nacht erfolgt. Allein auch beim Johannesevangelium bleibt es offen, daß diese Stiftung eben gelegentlich des letzten Mahles, über dessen Verlauf sofort zu handeln sein wird, an jenem Abend, also in der Nacht, da Jesus verraten ward, geschehen ist. Daß aber Paulus den Todestag Jesu übereinstimmend mit Johannes datiert, ist klar und deutlich aus 1. Kor. 5, 7 ersichtlich. Dort sagt er, daß Christus als unser Passa geschlachtet worden ist, und zudem spielt er mit der Aufforderung, den alten Teig auszufegen, an auf die das Passa betreffende Vorschrift, daß der Sauerteig und das Gesäuerte aus den Häusern entfernt werden mußten. Diese Fortschaffung begann in der Nacht zum 14. Nisan und fand ihr Ende durch Verbrennung des Gesäuerten am 14. Nisan vormittags 11 Uhr (Pes. 1, 1—4). Es kann ja auffallen, daß Paulus, der ehemalige Pharisäer, als Zeuge für die entsprechend der sadduzäischen Ordnung vorgenommene Datierung in Anspruch genommen wird. Aber er steht nun einmal als solcher Zeuge da. Auch er als ehemaliger Pharisäer hätte gewiß nicht den typologischen Hinweis auf Jesus das Passalamm gemacht, wenn er nicht gewußt hätte, daß die geschichtliche Wirklichkeit ihm das Recht dazu gebe. So bekommt die johanneische Datierung eine starke Stütze aus der Zeit der Anfänge der christlichen Gemeinde. Denn des Paulus Überlieferungen über das Abendmahl beruhen auf Feststellungen, die er alsbald nach seiner Bekehrung gemacht hat. Man darf auch darauf verweisen, daß, so unsachlich die talmudischen Traditionen über die Person und Verkündigung Jesu sind, der babylonische Talmud ebenso wie unser viertes Evangelium als Todestag Jesu den 14. Nisan bezeichnet.

Bei diesem Verständnis der abweichenden Berichte der Synoptiker und des Johannes betreffend den Prozeß und die Hinrichtung Jesu rückt nun auch die Überlieferung des Johannesevangeliums über die Ereignisse des letzten Abends (Joh. 13—17), die sehr stark von der synoptischen abweicht, in neue Beleuchtung.

Die erste Behauptung, welche aufzustellen ist, ist die, daß es sich bei Johannes in diesen Kapiteln um Darstellung von Ereignissen

des gleichen Abends handelt wie Matth. 26, 20—29; Mark. 14, 17—25; Luk. 22, 14—38. Bei Matthäus und Markus enthält der Bericht über diese letzte Mahlzeit, das Passamahl, zwei Stücke, 1. die Kundmachung des Verräters und 2. die Stiftung des Abendmahls. Bei Lukas steht diese Stiftung voran, und es folgen die Vorhersagung des Verrats, sodann Sprüche über einen Rangstreit unter den Jüngern, Verheißung des Reiches an die Jünger, Fürbitte für Simon, Vorhersagung der Verleugnung des Petrus und Sprüche über die Aussendung der Jünger und die Vollendung des Geschicks Jesu, die von den Jüngern mißverstanden werden. Bei Johannes enthält Kap. 13 die Fußwaschung, an die sich weitere Sprüche anschließen, ferner Hinweisung auf den Verräter, das große Liebesgebot und Ankündigung der Verleugnung des Petrus, sodann Kap. 14—17 die Abschiedsreden mit dem hohenpriesterlichen Gebet.

Danach sind hier mehrere Überlieferungsstücke bei den Synoptikern und bei Johannes gleich oder verwandt. Bei allen vier Evangelisten der Hinweis auf den Verräter, und mit Lukas hat Johannes gemeinsam außerdem die Vorhersagung der Verleugnung des Petrus und das Wort: „Wer ist größer, der zu Tische liegt oder der Dienende? Nicht der zu Tische liegt? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende“ (Luk. 22, 27). Denn dies Wort kann, da wir ja die Überlieferung Joh. 13, 4ff. haben, wie eine Zusammenfassung des Sinnes der Fußwaschung, die Lukas nicht berichtet hat, verstanden werden. Sagt Jesus doch auch Joh. 13, 15ff., daß er den Jüngern ein Beispiel gegeben habe, das sie nachahmen sollen. Also auch hier wird Bezug genommen auf einen Mangel an demütiger, dienstwilliger Gesinnung der Jünger.

Bei den Synoptikern ist kein Zweifel, daß das Mahl, um das es sich hier handelt, das Passamahl ist, das am 14. Nisan gefeiert wurde, Matth. 26, 17, Mark. 14, 12, trotz der ungewöhnlichen Bezeichnung „der erste Tag der ungesäuerten Brote“ (s. Strack-Billerbeck II, S. 812ff.). In dieser Nacht ist Jesus dann gefangengenommen worden, und daran schloß sich unmittelbar seine Verurteilung und Kreuzigung.

Aber auch Joh. 13ff. wird das Mahl des letzten Abends geschildert, den Jesus mit seinen Jüngern verbracht hat. 13, 1 wird zwar eine ungenaue Angabe gemacht: „Vor dem Feste des Passa, als Jesus wußte, daß die Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt zum Vater gehe.“ Auch spricht Johannes nicht von einem

bestimmten Mahl, geschweige von dem Passamahl, sondern sein *δείπνου γινομένου* 13, 2 kann nur wiedergegeben werden: „als sie eine Mahlzeit hielten.“ Aber in den Kapiteln 13 ff. schließt Kapitel an Kapitel inhaltlich eng und fortlaufend an, so daß man alle Ereignisse bis 18, 1: „Als Jesus dies gesagt hatte, ging er mit seinen Jüngern hinaus jenseits des Baches Kedron,“ an diesem Abend geschehen zu denken hat. Denn das „Macht euch auf, laßt uns von hinnen gehen“ (14, 31) ist nur eine Naht der Komposition des Evangeliums, die Reden des Abends gehen Kap. 15—17 weiter. Zum Überfluß ist ja auch 13, 38 das Wort überliefert: „Der Hahn wird nicht krähen, ehe du mich dreimal verleugnet hast.“

Also alle vier Evangelisten erzählen in diesen Abschnitten von Jesu Abschiedsmahl mit den Jüngern am Abend vor seinem Tode, am Donnerstagabend.

Nun aber ist, wenn dies feststeht, an dem Berichte des Johannes allerdings einiges sehr auffallend; so auffallend, daß Windisch in diesem Bericht über das letzte Mahl Jesu ein besonders deutliches Beispiel für seine These erblickt, wonach der vierte Evangelist nichts Geringeres beabsichtigt hätte als die Schaffung eines ganz neuen Typus evangelischer Geschichte, durch den die alte Form beiseite geschoben werden sollte.

In fünf Kapiteln, Kap. 13—17, berichtet Johannes über das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern, aber von einer Stiftung des Abendmahls erzählt er nichts. Denn die These, erst in der handschriftlichen Überlieferung sei dieser Bericht ausgefallen, verdient kaum ernste Beachtung. Diese Auslassung ist in der Tat sehr auffallend, da die paulinisch-synoptische Überlieferung die Einsetzung in der Nacht des Verrats geschichtlich so sicher stellt, wie man es nur wünschen kann. So urteilt denn Windisch, S. 70 ff., Johannes erkenne eine von Jesus bei der letzten Mahlzeit vorgenommene Stiftung der Eucharistie nicht an. Er spricht selbst aus, diese Erklärung müsse zunächst abenteuerlich erscheinen, aber er meint doch, die johanneische Darstellung lasse nur die Auffassung zu, daß die kirchliche Eucharistie irgendwo und irgendwie in der Gemeinde entstanden sei, indem eine überlieferte Bildrede des Herrn zu einem äußeren Ritus verdichtet wurde, der dann die von Jesus selbst gestiftete Fußwaschung verdrängt habe. Joh. 6 sei der eigentliche Ersatz für die synoptisch-paulinische Abendmahlstradition. Das Abendmahl sei mit der wunderbaren Speisung am See Genezaret

eingesetzt worden und habe danach in der Synagoge zu Kapernaum die nötige Interpretation und Ausgestaltung erfahren. Jedenfalls habe Johannes die Eucharistie von der letzten Mahlzeit losgelöst und das Joh. 13 beschriebene Mahl zum „Prototyp der Agape", zur „idealen Agape" gemacht.

Diese Konstruktion enthält aber so viele Unwahrscheinlichkeiten, daß man ihr nicht zustimmen kann. Das Abendmahl hat von allem Anfang in der Gemeinde als feste Ordnung bestanden, als Ordnung, die Jesus beim letzten Mahl den Jüngern aufgetragen hat. Daß diese Stiftung von Johannes nicht erzählt wird, ist eins der Probleme, welche uns das vierte Evangelium in seiner Komposition stellt. Man wird die Lösung in Analogie verwandter Erscheinungen im Johannesevangelium und aus bestimmten schriftstellerischen Gesichtspunkten heraus zu suchen haben. Daß der vierte Evangelist die drei Synoptiker gekannt hat, darf dabei vorausgesetzt werden. Wie er in seinem ganzen Evangelium bis auf wenige Ausnahmen andern Stoff darbietet als die Synoptiker, so auch in der Schilderung der Ereignisse des letzten Mahles. Und ebensowenig wie an sich bei dieser verschiedenen Berichterstattung entweder der synoptische oder der johanneische Überlieferungsstoff als geschichtlich unzuverlässig betrachtet zu werden braucht, ebensowenig die Darstellung der Ereignisse des letzten Abends bei Johannes. Wie Johannes meist anderen geschichtlichen Stoff darbietet, so ist auch die Absicht, die er mit der Abfassung seines Evangeliums nach den drei andern verfolgt, eine andere. Ob man hier mit bestimmten geschlossenen Theorien auskommt, wie der Ergänzungs-, der Unabhängigkeits-, der Interpretations- oder gar der Verdrängungstheorie, ist sehr fraglich. Die Sachlage ist nicht eindeutig. Jede dieser Theorien enthält gewisse Wahrheitsmomente, am wenigsten noch die Verdrängungshypothese. Aber keine erklärt den ganzen Tatsachenbestand. Es ist etwas Souveränes, Geschlossenes in der johanneischen Darstellung des Wirkens Jesu. Sie erhebt sich darin weit über die Synoptiker. Und doch kommt es auch dem vierten Evangelisten auch auf geschichtliche Überlieferungen an, die er in den älteren Evangelien noch nicht so dargestellt findet, wie er es für nötig hält. Er durchdringt den ganzen Überlieferungsstoff mit seiner persönlichen Glaubenserkenntnis und gießt ihn in eine individuelle Form, und doch ist es das Wirken einer geschichtlichen Person, das auch er darstellen will.

Er hat die Stiftung des Abendmahls nicht erzählt, wie er auch die Taufe Jesu durch Johannes nicht berichtet. Aber er hatte ja bereits im 6. Kapitel nicht nur die christlichen Abendmahlsgedanken entwickelt, sondern sogar Worte der Abendmahlsliturgie in seine Darstellung aufgenommen (6, 53ff.), und nicht minder in der Speisungsgeschichte (6, 11). Johannes die Stiftung der Eucharistie durch Jesus nicht anerkennen zu lassen und ihn als Zeugen dafür in Anspruch zu nehmen, daß ein Bildwort Jesu sich allmählich in den Abendmahlsritus verdichtet habe, geht also nicht an. Wohl aber hat er bereits im 6. Kapitel gegen eine grobsinnliche Auffassung des christlichen Abendmahls Front gemacht und eine bestimmte spirituelle Deutung vorgetragen. Das konnte er auch nur, indem er von seiner christlichen Erkenntnis aus rückwärts gewendet den geschichtlichen Stoffen des 6. Kapitels eine übergeschichtliche Auslegung gab. Damit aber hat er sich das Feld frei gemacht für seine Berichterstattung der Dinge, die jetzt in Frage stehen.

Man darf den Blick nicht nur auf das 13. Kapitel richten und etwa sagen, bei Johannes vertrete die Fußwaschung die Stelle der Einsetzung des Abendmahls bei den Synoptikern. Sei doch auch sie eine verwandte Handlung mit sakramentaler und paradigmatischer Bedeutung, die ähnlich wie das Abendmahl die Reinigung, die Gemeinschaft mit dem Herrn und ein ethisches Vorbild zur Darstellung bringe. Wohl werden in der Deutung der Fußwaschung von Jesus auch sakramentale Gedanken ausgesprochen (13, 8ff.) oder vielmehr nur gestreift. Sie klingen aber eher an die Taufe an. Ersatz für das Abendmahl, in welchem Jesus sein Fleisch und Blut den Jüngern zum Genuß darreicht, kann die Fußwaschung im Sinne des Evangelisten nicht gewesen sein.

Hier weist uns das Lukasevangelium den Weg des Verständnisses, indem es von einem Rangstreit unter den Jüngern an jenem Abend erzählt, von dem die andern beiden Synoptiker nichts berichten. Damit tritt aber in Sicht, daß an jenem Abend Jesus, wie er einst ein Kind in die Mitte der Jünger gestellt hatte, um sie durch diese sinnbildliche Handlung zur demütigen Gesinnung zu ermahnen, und wie er auch sonst sie zur dienenden Liebe hatte auffordern müssen, tatsächlich jene eindrückliche Handlung der Fußwaschung an den Jüngern vollzogen und mit Ermahnungen begleitet hat. Dann hätte abermals der vierte Evangelist eine wertvolle Begebenheit aus dem Verkehr Jesu mit den Jüngern erhalten. Auch daß Jesus

gerade am letzten Abend noch so eindrucksvoll an den Jüngern hat handeln wollen, ist sehr begreiflich.

Die Abendmahlsgedanken fehlen ja aber auch bei Johannes nicht in dem Bericht über den letzten Abend. Denn die Bildrede von ihm als dem rechten Weinstock (15, 1ff.) enthält den gleichen Grundgedanken, wie er aus der Abendmahlsdeutung 6, 63 zu entnehmen ist. Jesu Worte sind Träger des Geistes und des Lebens. Die äußeren Elemente auch im Abendmahl nützen nichts. Im Glauben muß man in Lebensverbindung mit Christus treten, und das geschieht in Jesu Verkündigung, in seinen Worten, wie dann auch im Abendmahl. So will sein Wort verstanden werden: „Wenn ihr nicht eßt das Fleisch des Menschensohnes und trinkt sein Blut, habt ihr nicht ewiges Leben in euch“ (6, 53). Und etwas anderes meint er auch nicht, wenn er 15, 4 sagt: „Wie die Rebe nicht Frucht bringen kann von sich selber, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibet.“

Der Liebesgedanke wird allerdings in dem johanneischen Bericht über den letzten Abend mächtig hervorgehoben, wie Jesus denn erst hier das „neue Gebot“ gibt (13, 34), und wie man auch schon vorher die Fußwaschung mit dem Grundgedanken der urchristlichen Agape in Verbindung bringen kann. Aber das ist ja doch wohl in der Tat das Größte in der ganzen irdischen Wirksamkeit Jesu gewesen, daß er in seiner Person eine Liebe mitten in das Menschenleben hineingestellt hat, welche die Welt bis dahin nicht gekannt hat. Sollte das in dem Handeln Jesu mit den Jüngern an jenem letzten Abend nicht in entscheidender Weise zum Ausdruck gebracht worden sein? Liegt nicht alle Wahrscheinlichkeit vor, daß darin der vierte Evangelist Erinnerungen, wirkliche Erinnerungen an Geschehenes der christlichen Kirche erhalten hat? Daß er also tatsächlich hier die durch die älteren Evangelien erhaltenen Überlieferungen hat ergänzen wollen?

Dies gilt um so mehr, als er auch in den Reden von Kap. 14 an evangelische Stoffe erhalten hat, welche gleichfalls von den Synoptikern nicht überliefert werden und welche doch sicher eine geschichtliche Grundlage besitzen. Denn das können wir auch aus andern apostolischen Schriften nachweisen, daß Jesus seine Jünger vor seinem Hingang zu Gott auf dasjenige vorausgewiesen hat, was sie in der Kraft des Geistes nach seinem Tode haben werden. Gerade aber von seinem Kommen zu ihnen im Geiste wird in den

Abschiedsreden ausführlich gehandelt, während die Synoptiker solche Stoffe nicht haben.

Mögen daher die Dinge auch Kap. 13—17 in „johanneischer" Weise dargestellt werden, auch diese Kapitel enthalten historisches Gut aus dem Leben Jesu, welches keine Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu unbenutzt lassen darf. Erst aus der Zusammennahme des synoptischen und des johanneischen Berichts gewinnen wir das für uns erreichbare geschichtliche Bild. Keinesfalls kann ich Urteilen zustimmen, wie sie Dalman, Jesus-Jeschua, ausspricht, wonach die Zurücklegung des letzten Abends um einen Tag „einem Verfasser unbedenklich erschien, dem das geistige Gut von Gottes Gnade und Wahrheit in seinem Sohn über alles ging" (S. 85), und „der äußere Hergang der Ereignisse wird eben bei ihm schwerlich zu lernen sein" (S. 86). Johannes, gerade Johannes hat in seinem Evangelium Überlieferungen erhalten, welche in vieler Hinsicht unsere historische Erkenntnis vom Wirken Jesu über die Synoptiker hinaus erweitern.

II. Teil.

Jesus.

A. Jesu berufliche Aufgabe.

1. Kapitel.

Die Anknüpfung an das Alte Testament.

Der Schlüssel des Verständnisses der Person Jesu ist seine Stellung zu Gott. Es handelt sich nämlich nicht nur um Jesu Gottesverkündigung. Denn dann wäre nicht sichergestellt, daß sein ganzes im Einklang mit Gott vollzogenes Handeln einzubeziehen ist. Auch handelt es sich nicht nur um dasjenige, was man Jesu Gottesglauben zu nennen pflegt. Denn das Verhältnis Jesu zu Gott ist ein viel tieferes und engeres, als es der Begriff des Glaubens ausdrückt. Jesus glaubte nicht nur an Gott, sondern er wußte sich in Gemeinschaft mit Gott stehend.

Welches aber das Verhältnis Jesu zu Gott war und welches der Gott Jesu war, muß in Auseinanderlegung der maßgebenden Elemente festgestellt werden.

Der Gott Jesu ist der im Alten Testament geoffenbarte Gott. Also er ist im höchsten Sinne persönlicher Gott. Er ist der Eine (Mark. 12, 29), der allein Gott ist (Joh. 17, 3; 5, 44). Er ist der Schöpfer und der allmächtige Herr des Himmels und der Erde (Matth. 11, 25).

Aber einen theoretischen Monotheismus vertritt weder das Alte Testament noch Jesus. Dieser Gott ist der Heilige (Matth. 6, 9; Joh. 17, 11) und Vollkommene (Matth. 5, 48), dessen Heiligkeit und Vollkommenheit bestimmt ist, in allem von ihm Geschaffenen zur Herrschaft zu gelangen. Der alttestamentliche Gott und der Gott Jesu ist auch der Herr der Geschichte.

Er hat sich geoffenbart in seinem heiligen Walten von Anbeginn der Schöpfung (Matth. 23, 35), er ist der Gott Abrahams, Isaaks

und Jakobs (Mark. 12, 26), der in Mose und den Propheten seinen heiligen Willen kundgetan hat (Matth. 5, 17; Joh. 5, 44ff.; Matth. 23, 29ff.) und der schon im Alten Testament eine Zeit verheißen hat, in welcher er sein Reich aufrichten werde. Dann wird Gottes Wille souverän herrschen, es wird alles diesem Willen Widerstrebende aufgehoben sein. Sein Reich wird auf der Erde zur Herrschaft gelangen, wie es im Himmel bereits besteht (Matth. 6, 9. 10).

Diese Übereinstimmung Jesu, des Alten Testaments und des an dies anschließenden Judentums in den Grundelementen des Gottesglaubens muß noch etwas weiter ausgeführt werden mit Rücksicht auf moderne Anschauungen, welche diesen Zusammenhang an einer bedeutsamen Stelle haben lockern wollen.

Es begegnen in dieser Zeit und auch im Munde Jesu Umschreibungen des Namens Gottes, weil man eine Scheu hatte, diesen Namen auszusprechen. Schon die alttestamentlichen Bezeichnungen Adonaj, Eljon werden im Sprachgebrauch der Synagoge zu solchen Umschreibungen. Andere Ersatzworte für den Gottesnamen waren „der Himmel", „die Herrlichkeit", „die Kraft", „der Ort". Auch Jesus bedient sich bisweilen dieser Ausdrucksweise. Das bekannteste Beispiel ist die Bezeichnung des Reiches Gottes als „Reich der Himmel", besonders bei Matthäus, ferner Matth. 16, 1; Luk. 15, 18. 21. 10; 6, 38; 12, 20; 16, 9 usw.

Diese Erscheinung ist vielfach so gedeutet worden, als ob Gott in eine ferne, welterhabene Sphäre entrückt worden sei. Er sei zu groß und zu erhaben in seiner Majestät und Heiligkeit, um unmittelbar in der Welt tätig und der menschlichen Frömmigkeit zugänglich zu sein. Man habe ihn sich gedacht, nach Art eines orientalischen Hofstaates umgeben mit ungezählten dienenden Heerscharen, hinter denen er in die Ferne gerückt und zu dem vorzudringen schwer sei.

Diese Betrachtung irrt aber in der Beurteilung des Judentums.[1]) Gott steht über, aber nicht außerhalb der Welt. Er ist über sie erhaben, aber ihr nicht fern. Der Schöpfungsgedanke und das Verständnis Gottes als des Herrn der Geschichte sind feststehende Grundanschauungen. Wird er König genannt, so liegt der Gedanke an Willkür, Tyrannei und Unnahbarkeit des Despoten völlig fern. Vermied man den Namen Gottes selbst und umschrieb ihn, so wollte man ihn

[1]) Vgl. George Foote Moore, Judaism in the first Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim, Cambridge Harvard University Press 1927, Vol. I, S. 423ff.

vor Mißbrauch und Entweihung bewahren, vor trivialem Gebrauch, vor Entweihung und Mißbrauch im magischen Sinne. Mit der Umschreibung aber war man sich bewußt, Gott selbst anzureden und vor sein Angesicht zu treten.

Der lebendige Gottesglaube spricht deutlich aus dem Psalter, dem Gesangbuch der jüdischen Gemeinde. Einen tief pulsierenden Gottesglauben zeigt der aus pharisäischen Kreisen stammende Psalter Salomos. Das gleiche gilt von jüdischen Gebeten wie dem Kaddisch und dem Achtzehnbittengebet, deren Entstehung in diese Zeit fällt. Die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums, Erzeugnisse des frommen Judenchristentums, sind von der gleichen religiösen Stimmung durchdrungen. 1. Tim. 6, 14ff. ist uns der schöne Lobpreis Gottes erhalten, daß die Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi zu seiner Zeit heraufführen wird „der selige und alleinige Gebieter, der König der Könige und Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der das unzugängliche Licht bewohnt, den keiner der Menschen gesehen hat noch sehen kann. Ihm sei Ehre und ewige Herrschaft. Amen.“ Gott wird hier nicht als Gott angeredet, es werden ihm eine Reihe umschreibender Prädikate gegeben, und er wird hoch über die Welt emporgehoben, und doch weiß sich der Beter in fester Verbindung mit ihm.

Durchaus in diese Linie hat man Jesus einzureihen. Die von ihm gebrauchten Umschreibungen des Gottesnamens sind Anlehnungen an den herrschenden Sprachgebrauch. Der persönlichste Gottesglaube ist auch Jesu Glaube. Das weiß jeder Leser der Evangelien. Die Ausführungen, in welche ich sofort einzutreten habe, werden den Beweis im einzelnen erbringen.

Das Alte Testament und das Judentum stellten in den Vordergrund das von Gott geoffenbarte heilige Gesetz, das der Mensch zu erfüllen hat. Die Erfüllung des heiligen Willens Gottes durch die Menschen ist auch Jesu Grundforderung. Das zeigt unwiderleglich die Bergpredigt.

Aber bereits das Alte Testament hatte neben dem Gesetz auch die Propheten. Auch für Jesus faßt sich das Alte Testament erst in den beiden genannten Grundbestandteilen zur Einheit zusammen: „Wähnet nicht, daß ich gekommen sei, Gesetz oder Propheten aufzulösen“ (Matth. 5, 17). Daher ist sein Gott auch der Gott des Gesetzes und der Propheten.

Mit dem bisher Gesagten ist keine Abweichung Jesu vom Judentum gegeben.

Was ist es nun aber für ein Gott, der sich Jesus in den alttestamentlichen Propheten offenbart hat?

Auf das Ganze gesehen, fand Jesus dort den Gott, der verheißen hatte, eine herrliche Zeit heraufzuführen, in der die Sünde von dem Volk abgetan werden solle, die Herzen erneuert werden würden, der Wille Gottes erfüllt und das Volk ein heiliges Volk Gottes werden solle. Gesetz und Propheten sind ihm wirklich eine Einheit.

Aber diese Gedanken bedürfen noch sehr der Entfaltung. Welche Ausprägung hat ihnen Jesus gegeben?

Der Gott der Propheten ist nicht nur ein Gott Israels. Von Amos an tritt bereits im Prophetismus der Glaube an das universelle Weltregiment Gottes in steigendem Maße zutage, um im zweiten Jesajabuche seinen alttestamentlichen Höhepunkt zu erreichen. Der in diesem verkündete Gott macht nicht Halt vor den Schranken des Judentums, sein Heil wird der ganzen Welt verheißen. So ist auch Jesu Heilsverkündigung, deutlicher gesprochen der Heilsgott, den Jesus im Alten Testament gefunden hat, durchaus der universalistische, der ganzen Welt sein Heil verheißende Gott.

Aber ehe ich diese Gedankenlinie weiter verfolge, muß ich das verheißene Heil der Predigt Jesu nach der vorhin dargetanen sachlichen, den einzelnen Menschen betreffenden Seite näher schildern.

Die Propheten sind große Bußprediger gewesen. Buße und Bekehrung sind die Grundpfeiler ihrer Predigt. Bald werden einzelne Stände und Volksklassen, bald wird Israel als Volk von den Propheten aufgefordert, sich zu bekehren und sich Jahve zuzuwenden.

Von Hosea an begegnet die Anschauung, daß das Wesen der Religion nicht in irgendwelchem äußeren Tun oder in Kultübung bestehe. Hosea hat das große Wort geprägt: „An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis, nicht an Brandopfern“ (Hos. 6, 6). Schon dieser Prophet verlangt die volle Hingabe des Herzens an Gott (7, 14), wie dies dann Jeremia immer wieder betont hat, aber auch andere Propheten wie Jesaja (29, 13) und Micha (6, 8f.).[1] Aber es ist der Beruf der Propheten, immer wieder darauf zu verweisen, daß Israel diese Forderungen Gottes nicht erfüllt.

[1] Vgl. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, 2. u. 3. Aufl. 1929, S. 11ff.

Seit Amos ist ein fester Bestandteil der prophetischen Predigt die Drohung mit dem „Tag Jahves" als großem Gerichtstag, den Gott über Israel, aber ebenso über die Völker heraufführen wird, um seinen heiligen Willen in der Welt durchzuführen und alle Übeltäter zu bestrafen. Das Gefühl der Sündigkeit wird mächtig durch die prophetische Predigt geweckt. Das Volk wird gelehrt, mit Zittern diesem schrecklichen Gericht Gottes entgegenzusehen. Das Gefühl der Sündigkeit verallgemeinert sich in der Zeit des Judentums noch mehr. Ja, im Judentum tritt uns eine trostlose Stimmung entgegen. Der Mensch verzweifelt an seiner Gerechtigkeit vor Gott. Ein düsterer Pessimismus erfüllte vielfach die Frommen. Der Mensch hatte das Vertrauensverhältnis zu Gott und der auch den Sünder begnadigenden Erbarmung verloren. Das Bewußtsein der Erwählung ist allerdings in Israel nie verlorengegangen, und doch zittert auch der fromme Jude vor Gottes Gericht. Gerade weil das Judentum das religiöse Verhältnis zu Gott in ein Rechtsverhältnis mit den Kategorien Leistung und Lohn, Verfehlung und Strafe verkehrt hatte, bestand selbst beim ehrlichsten Streben und bei ausgiebiger Ausnutzung der jüdischen Entsühnungsmittel die Furcht, „den Weg zum Paradiese" nicht zu finden. Die Esra-Apokalypse enthält verzweiflungsvolle Ausbrüche solcher Heilsunsicherheit und der Sündenangst. Daher ist es eine im jüdischen Volke und jedenfalls in den gesetzlichen Kreisen verbreitete Meinung, daß der Messias und sein Reich nicht kommen könne, wenn nicht das Volk Buße tue und das Gesetz vollkommen erfülle. „Wenn ganz Israel zusammen einen Tag lang gemeinsam Buße täte, so würde die Erlösung durch den Messias erfolgen."

Wenn diese Gedanken von der Sünde, dem Abfall des Volkes Israel und der Völker von Jahve und dem bevorstehenden Endgericht durch das Alte Testament und das Judentum hindurchgehen, so sind sie doch auf das engste verbunden mit dem Gedanken der schon geschilderten göttlichen Verheißung, daß eine herrliche Heilszeit von Gott heraufgeführt werden solle, in der die Propheten die Vergebung der Sünden, die Erneuerung des Volkes und die Durchführung des Willens Gottes auf der Erde erwarten.

Es geht uns in diesem Zusammenhang nichts an, ob diese Erwartung eine spezifische Hoffnung des Alten Testaments ist, oder ob ähnliche Gedanken auch in anderen Völkern der vorchristlichen Jahrhunderte und Jahrtausende begegnen. Wir durchmustern jetzt

das Alte Testament mit den Augen Jesu, wie er es gelesen und was für einen Gott er dort gefunden hat, also ohne religionsgeschichtliche Seitenblicke. Da ist zunächst festzustellen, daß gerade in demjenigen alttestamentlichen Propheten, welcher, wie wir nachweisen können, für Jesus besonders richtunggebend gewesen ist, im zweiten Jesajabuch, die Heilsverkündigung den Gerichtsgedanken weit überwiegt, und daß in dieselbe nicht nur Israel, sondern auch die Völker mit einbezogen werden. Es wird dort eine Geschichte vorgeführt, oder besser gesagt, es wird dort ein eschatologischer Ausblick dargeboten, in dem der Prophet davon spricht, was Gott demnächst tun wird. Es ist die Offenbarung der Heilsabsichten Gottes mit den Völkern, deren Ziel die souveräne Herrschaft des Willens Gottes in der Menschheit ist.

Aber auch, wo der Gedanke speziell auf das Volk Israel gerichtet ist, begegnen die schönsten Stellen von dem sittlich-religiösen Zustand, in den Gott in der messianischen Zeit das Volk seiner Erwählung versetzen wird. So Jer. 31, 31—34: „Fürwahr, es kommt die Zeit, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen ... Darin soll der Bund bestehen ... ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz, und so will ich ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein! Denn sie werden mich allesamt erkennen vom Kleinsten bis zum Größten, denn ich will ihnen ihre Verschuldung vergeben und ihrer Sünden nicht mehr gedenken.“ Oder Ez. 36, 25ff.: „Ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet ... Und ich werde euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen und werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Ordnungen beobachtet und danach tut.“ Ebenso auch Mich. 7, 18f.; Jes. 1, 18; 33, 24; 43, 25; 44, 22; Jer. 33, 8; Ez. 39, 29; Joel 3, 1; Sach. 3, 9; 13, 1; Dan. 9, 24; vgl. auch Deut. 10, 16; Ps. 51.

Fragen wir nun, an welche Seiten der prophetischen Verkündigung Jesus angeknüpft hat, so ist das Erste, was uns entgegentritt, daß er beides auf einmal bringt, die Predigt vom Gericht und vom Heil, aber daß für ihn nicht der Gerichts- sondern der Heilsgedanke grundlegend gewesen ist. Trotzdem er geschichtlich zweifellos an den Buß- und Gerichtsprediger Johannes direkt angeknüpft hat, der

Gerichtsgedanke ein unveräußerliches Element auch von Jesu Predigt ist und man seinem Eröffnungsruf: „Tut Buße" nichts abbrechen darf, liegt für ihn doch zweifellos der Nachdruck auf der Verkündigung: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." Es ist Evangelium, was er bringen will, nicht in erster Linie das Gericht.

---

2. Kapitel.

Jesus der Bringer des Evangeliums. Partikularismus und Universalismus.

Daß Jesus als Bringer des Evangeliums aufgetreten ist, ist eine ganz große, es ist die richtunggebende Feststellung. Jesus weiß sich als Propheten des heilschaffenden Willens Gottes.[1])

Der Begriff „Evangelium" begegnet im Alten Testament und im Judentum nicht, Lukas und Johannes haben ihn nicht, die Fassung des Jesuswortes Mark. 1, 15: „Tut Buße und glaubet an das Evangelium," ist bei Markus singulär.

Dieser Tatbestand hat Veranlassung gegeben, daß man trotz der als Jesusworte überlieferten Aussagen Matth. 24, 14; 26, 13; Mark. 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9 vielfach geurteilt hat, der Ausdruck Evangelium sei erst von der christlichen Gemeinde geschaffen worden, in der er frühzeitig vorhanden gewesen ist. Bei Paulus hat er große Bedeutung, er begegnet auch in den alten Überlieferungen der Apostelgeschichte und in der synoptischen Berichterstattung.

Man könnte sich darauf berufen, daß der Ausdruck „Evangelium" in der hellenistischen Sprache der damaligen Zeit in dem Sinne „frohe Botschaft" bekannt gewesen ist. Wird er doch in der Kalenderinschrift von Priene vom Jahre 9 v. Chr. in der genannten Bedeutung auf den Kaiser Augustus angewendet. Es ließe sich danach die Hypothese aufstellen, daß dieser Begriff doch im Judentum vorhanden gewesen und von hier in die hellenistische Sprache aufgenommen

---

[1]) Es war also wohlgetan, daß Julius Schniewind eine zusammenfassende Untersuchung über den Ursprung und die erste Gestalt des Begriffs Evangelium aufnahm: „Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium. I. Teil. 1927." Es ist lebhaft zu wünschen, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, das Werk bald zum Abschluß zu bringen. Die neutestamentliche Wissenschaft darf hoffen, damit über einen der Grundbegriffe umsichtig und zuverlässig orientiert zu werden.

worden sei. Doch empfiehlt es sich, von solchen Vermutungen abzusehen und einen andern Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen.

Von entscheidender Bedeutung ist, daß der Verbalbegriff „frohe Botschaft bringen“ von Jesus auf seine Verkündigung von der gekommenen Gottesherrschaft angewendet worden ist. Soweit in einer solchen Frage von geschichtlicher Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit gesprochen werden kann, ist die Behauptung aufzustellen, daß Jesus Jes. 61, 1 ff. in seinem Auftreten und seiner Verkündigung erfüllt gesehen hat. Für seine Erstlingspredigt in Nazaret hat er eben diese Prophetenstelle als Thema gewählt. Der Berichterstatter Lukas, bezw. seine Quellenschrift, hat es sogar für richtig erachtet, ein Stück dieser Prophetenstelle wörtlich anzuführen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir. Daher hat er mich gesalbt, frohe Botschaft zu bringen den Armen (*εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς*, לְבַשֵּׂר עֲנָוִים). Er hat mich gesandt zu verkündigen den Gefangenen Freiheit und den Blinden das Gesicht, zu entsenden die Gebrochenen in Freiheit (Jes. 58, 6), zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn.“

Als ob zum Ausdruck gebracht werden solle, daß hier nicht nur eine einzelne Prophetenstelle Jesus vor Augen schwebe, sondern die ganze Heilsverkündigung dieses alttestamentlichen Propheten, ist in dies Zitat ein Einschub aus Jes. 58, 6 gemacht worden. Noch einmal hat Jesus mit aller Deutlichkeit auf Jes. 61, 1 ff. hingewiesen, als es seine Aufgabe war, den Boten des Täufers, der im Gefängnis an der Art der Wirksamkeit Jesu, des dienenden Gottesknechts, irre geworden war, den richtigen Weg des Verständnisses seiner Berufsaufgabe zu erschließen (Matth. 11, 4—6). Auch da haben wir eine Kombination von jedenfalls zwei Jesajastellen, Jes. 35, 5. 6 und 61, 1. Mag der Evangelist Matthäus die Heilung der Blinden, Lahmen und Aussätzigen nach Kap. 8 u. 9 im physischen Sinne verstanden haben, so bleibt jedenfalls ohne diesen durch die Komposition des Evangeliums bedingten Sinn auch die Auffassung offen, daß Jesus seinerseits auch Jes. 35 nach Analogie von Jes. 61, 1 ff. verstanden hat. Denn er schließt dies Wort aus Jes. 35 mit dem Zitat aus Jes. 61, 1 ab: „Und den Armen wird frohe Botschaft verkündigt“ (*πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*).

Ebenso ist es von grundlegender Bedeutung, daß in der großen Berufsrede Jesu, der Bergpredigt, die Seligpreisungen die ganze Rede eröffnen, und daß hier wiederum an der Spitze steht die Selig-

preisung der Armen. Auch hier schwebt ihm ganz deutlich Jes. 61, 1 vor.

Ich nehme also in Anspruch, daß Jesus aufgetreten ist mit der Verkündigung von der Erfüllung der Heilsverheißung zunächst des Jesajabuches. Dann aber gewinnt die von Schniewind I, S. 34ff. gemachte Feststellung für unsere Frage Bedeutung, wonach im Deuterojesaja — und sodann auch weiterhin im Alten Testament — der Ansatz zum Evangeliumsgedanken vorliegt. Fehlt auch das Substantivum für Freudenbotschaft, b^{e}sōrāh, das dann technischer Ausdruck für „Gottesbotschaft" geworden ist, das Verbum basar ist seit Deuterojesaja religiöser Terminus, und insbesondere wird die Vorstellung des Gottesboten in dem Partizipium m^{e}bassēr ausgebildet in den Stellen Jes. 40, 9; 41, 27; 52, 7. Die Gottesboten kündigen eine anbrechende herrliche Zeit an. Als Träger einer Verkündigung, des Wortes, sind sie die Herolde des Heils. Sie sind Boten der Kunde „Jahve ward König". Außer den genannten drei Jesajastellen findet sich die Anschauung vom Freuden- und Heilsboten, der Gottes Bote ist, noch in drei weiteren alttestamentlichen Stellen, in der schon behandelten Stelle Jes. 61, 1, sowie weiterhin Nah. 2, 1 und Ps. 68, 12. Aber auch Ps. 40, 10; 96, 2; Jes. 60, 6 stellen uns in den Gedankenkreis von Deuterojesaja, mag da auch die Vorstellung vom Boten, dem m^{e}bassēr, nicht ausgeprägt sein, sondern von bissēr, der Verkündigung des Heils, gesprochen werden. In kultischer Sprache wird Jahves Gerechtigkeit, Jahves Thronbesteigung gepriesen. Seine Heilstat besteht darin, daß er die Herrschaft ergreift. Hatten dies die Gottesboten an Israel und Israel an die Völker verkündigt, so treten Jes. 60, 6 die Völker als die Kündigenden auf: „Die Ruhmestaten Jahves werden sie als frohe Botschaft verkündigen." Sie werden im Festzug hinwallen nach Jerusalem.

Diese Anschauung des Deuterojesaja von dem heilverkündenden Gottesboten ist im Judentum nicht verschollen, sondern sie begegnet weiterhin in den Psalmen Salomos, im rabbinischen Judentum und in der ältesten christlichen Gemeinde.

Aber auch aus der Verkündigung Jesu ist in diesem Zusammenhang noch eine Stelle heranzuziehen. Das ist die Taufstimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefaßt" (Mark. 1, 11), welche sich aus Ps. 2, 7 und Jes. 42, 1 zusammensetzt. Bei diesen alttestamentlichen Zitaten im Munde Jesu dürfen wir

nicht an die moderne Weise denken, wonach meistens ein ganz bestimmtes Einzelwort, meistens auch ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, in dem es steht, angeführt wird, sondern wie auch die Rabbinen zitiert haben, stehen Jesus, diesem großen Kenner des Alten Testaments, die Zusammenhänge deutlich vor Augen. Dieser Knecht von Jes. 42, 1, an dem Gott festhält, der Auserwählte Gottes, an dem Gott Wohlgefallen hat und auf den er seinen Geist gelegt hat, wird Jes. 42, 1ff. ähnlich geschildert wie der Gottesbote von Jes. 61, der berufen ist, Freudenbotschaft zu bringen.

Es ist eine Gesamtbetrachtung und eine Zusammenfassung von verwandten alttestamentlichen Elementen, welche in den vorgeführten Jesusworten uns entgegentritt. Ihr Inhalt aber ist eine Gottesbotschaft und eine Freudenbotschaft, mit der Jesus aufgetreten ist. Es ist nicht etwas Merkwürdiges, von der historischen Kritik Anzuzweifelndes, daß er, der m^e^bassēr, von einer b^e^sōrāh gesprochen habe, die er bringe, sondern man darf ihn getrost als den Schöpfer des Begriffes „Evangelium" betrachten. Mir scheint es eine engbrüstige Kritik, wie man sie ähnlich auch gegenüber dem Begriff Ekklesia angewendet hat, wenn man aus formalen, aus dem Überlieferungsbestand der Evangelien entnommenen Gründen Jesus den Gebrauch des Begriffes Evangelium absprechen will. Nicht in der Gemeinde ist das schöpferische Prinzip zu suchen, das liegt in der Person Jesu. Ich habe aber nachgewiesen, daß von rückwärts, von der Zeitgeschichte Jesu selbst, wie von vorwärts, vom Alten Testament aus, gesehen, alle Elemente vorliegen, um zu dem Schluß zu kommen, daß der, welcher als der Verkünder der Gottesbotschaft aufgetreten ist, diese auch selbst schon als solche bezeichnet hat. „Evangelium" war ja nicht der einzige Begriff, mit dem man das Neue mit Jesus Gekommene ausdrücken konnte. Daher brauchen ihn auch nicht alle Evangelien zu verwenden.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt werden, daß danach anzunehmen wäre, an jeder der in den Evangelien überlieferten Stellen habe Jesus wirklich den Ausdruck Evangelium gebraucht. Das kann keine historische Kritik erhärten. Es handelt sich nur um den Nachweis, daß kein Grund vorliegt, zu bezweifeln, daß Jesus selbst schon seine Verkündigung b^e^sōrāh, Evangelium, genannt habe.

Obwohl aus den Prophetenstellen, aus denen Jesus das von ihm zu verkündende Evangelium entnommen hat, der Inhalt seiner Frohbotschaft in Umrissen schon wohl erkenntlich ist, muß dieser

Inhalt doch nun noch deutlicher herausgearbeitet werden. Wem gilt das Evangelium? Und fernerhin, was ist Evangelium?

Das erste ist: nicht Israel als ganzes Volk ist berufen, nicht die Nachkommenschaft Abrahams gewährleistet das Heil, wie schon der Täufer erkannt hat, Jesu Blick richtet sich zunächst aber auch nicht über Israel hinaus auf die Völkerwelt, sondern ähnlich wie in den Propheten und im Psalter wendet sich auch Jesus an Menschen von einer bestimmten Herzensbeschaffenheit. Es sind die ʿanāvīm, die ʿanijjīm, die schifle ruach, diejenigen, welche sich arm fühlen Gott gegenüber, von dem Bewußtsein erfüllt, vor dem Heiligen nicht bestehen zu können, die, die auf dieser Erde nicht Genüge finden, sondern elend, niedergedrückt sind, ausschauend nach Befreiung aus aller Unvollkommenheit und Sünde und der Krankheit und dem Leid dieses Lebens.[1])

Damit stimmen auch andere Worte Jesu überein, in denen er zum Ausdruck bringen will, was für eine Botschaft er bringt. In dem Heilandsruf Matth. 11, 28 hat er die Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen als der, der selbst sanftmütig und demütig von Herzen ist, wie ja auch in den Seligpreisungen nach den Armen die Leidtragenden, die Sanftmütigen, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Barmherzigen und die Friedenstifter genannt und ihnen Verheißungen gegeben werden. Dies Wort Matth. 11, 28 steht abermals in einer Rede, in der Jesus sein Heilandswirken seinem Grundgehalt nach charakterisieren will. Nicht minder ist aus einem alttestamentlichen Propheten, aus Hos. 6, 6 entlehnt das Wort: „Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer," das er Matth. 9, 13 den geistlichen Führern des Volkes ins Gedächtnis rüft mit der Begründung, daß er, Jesus, gekommen sei, nicht die Gerechten, sondern die Sünder zu berufen. In diesem Zusammenhang ist noch ein weiterer Hinweis auf das, was Jesus wollte, überliefert: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Auch Matth. 23, 23 klingt ein verwandter prophetischer Spruch an, Mich. 6, 8, wenn von Jesus als Hauptforderung hingestellt wird Recht, Barmherzigkeit und Treue. Ebenso darf Joh. 9, 39 das Wort, das Jesus den Pharisäern entgegenhält, er sei in die Welt

---

[1]) Ob die Verweisung bei Strack-Billerbeck I, S. 190, auf die ʿamme ha-areç der rabbinischen Literatur und auf Joh. 7, 49: „Dieser Haufe, der das Gesetz nicht kennt, verflucht sind sie," ganz zutreffend ist, ist mir zweifelhaft, da es Jesus auf die subjektiv religiöse Stellung angekommen ist.

gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, als Bezugnahme auf Jes. 61, 1 und Jes. 35, 5 betrachtet werden.

Nunmehr ist aber doch auch sofort zu sagen, daß es abermals eine unzulässige Verengerung wäre, wenn man, wie dies heute in der neutestamentlichen Wissenschaft noch weithin geschieht, Jesu Blick nur auf Israel gerichtet dächte. Mit welchem Rechte denkt man Jesu Horizont beschränkter als den der alttestamentlichen Propheten, deren Verkündigung er direkt aufgenommen hat? Dort aber haben wir gerade in solchen Stellen, an die Jesus angeknüpft hat, eine universalistische Betrachtung. Jes. 42, 1 zufolge ist es die erste Aufgabe des Gottesknechtes, auf den Jahve seinen Geist gelegt hat, daß er den Völkern das Recht verkündigen wird. Er, der zerknicktes Rohr nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschen wird, wird nicht ermatten und nicht zusammenbrechen, bis er auf Erden das Recht gegründet hat, und seiner Unterweisung harren bereits die Inseln. Knüpft Jesus mit seinem Reichgottesgedanken mit an diese Prophetenstelle an, so ist er von vornherein universalistisch gewesen. Nach Jes. 60 werden die Völker hinwallen zu der in Israel aufgestrahlten Herrlichkeit Jahves, die Kamele von Midian und Epha, sie alle werden von Saba herbeikommen, Gold und Weihrauch bringen und die Ruhmestaten Jahves als frohe Botschaft verkünden. Ähnlich ist der Gedanke an anderen Stellen des Deutero- und Tritojesaja. Jesus hat nicht nur an die Armen und Elenden in Israel gedacht, sein Blick umfaßt auch die Völkerwelt.

Was ist aber das dem Alten Testament entnommene Evangelium?

Jes. 61, 2 wird ein Jahr des Wohlgefallens Jahves ausgerufen und ein Tag der Rache unseres Gottes. Jes. 35, 4 heißt es: „Die Rache kommt, die Vergeltung Gottes! Er selbst kommt und hilft euch.“ Und nun folgt jene Schilderung, auf die Jesus Bezug genommen hat. Die Augen der Blinden werden aufgetan, die Ohren der Tauben öffnen sich, die Natur entfaltet sich herrlich. Aber die Hauptsache in diesen und anderen Schilderungen der kommenden Heilszeit ist doch dies, daß Jahve seine Königsherrschaft antritt. Die Welt soll die Herrlichkeit Jahves, die Pracht Gottes schauen. Trauer, Leid, Verzagtheit soll hinfallen, Gerechtigkeit und Freude soll herrschen, die Menschen werden eine Pflanzung Jahves, durch die er sich verherrlicht. Sehr bezeichnenderweise fehlt Luk. 4, 18 in dem Zitat aus Ps. 61, 1 f., daß Jesus einen Tag der Rache unseres

Gottes ausrufen will, wie er auch dem Täufer gegenüber Matth. 11, 5 nicht darauf Bezug nimmt, daß in dem dem Johannes zur Beachtung genannten Wort Jes. 35, 4f. steht: „Die Rache kommt, die Vergeltung Gottes." Das bisherige Wirken Jesu hatte keine Anzeichen des drohenden Gerichtstages Jahves kundgemacht, den doch der Täufer als unmittelbar bevorstehend verkündigt hatte.

Damit treten einige der Linien der Verkündigung Jesu deutlich heraus. Es ist nicht die strafende Gerechtigkeit Gottes, deren Herold Jesus sein will, sondern er verkündigt einen Gott, der seine Herrlichkeit und Macht damit erweisen will, daß er eine Heilszeit heraufführt, in der das menschliche Elend beseitigt, ein Zustand der Gerechtigkeit hergestellt wird und so eine Freudenzeit beginnt. Mit einem Worte: Gott will jetzt seine Herrschaft aufrichten. Es ist das Königtum Gottes, die *βασιλεια τοῦ θεοῦ*, die malkut jahve, als deren Verkünder Jesus aufgetreten ist. Dabei handelt es sich nicht so sehr um ein Herrschaftsgebiet, ein Reich, wie man ja früher überwiegend vom „Reich Gottes" gesprochen hat. Es gibt Aussagen im Evangelium, wo der Begriff basileia auch in diese Bedeutung übergeht. Aber der durchschlagende Gedanke ist der der Herrschaft Gottes, die sich nunmehr in souveräner Weise kundtun und das Wunderbare sein wird, das sich der Welt offenbart.

Dieser Gedanke ist von Jesus aus den Propheten und doch wohl auch den Psalmen entnommen worden.[1]) Aber er hat ihn auch aus dem Buche Daniel geschöpft, wo er in eigenartiger Weise mit der Menschensohnvorstellung verknüpft ist, auf die bald einzugehen sein wird.

Wir haben uns zu erinnern, daß Jesus mit seinem Auftreten die Verwirklichung solcher Jesajastellen als erfüllt betrachtet hat, in denen von einem bestimmten Gottesboten die Rede war. Es ist ihm nicht nur auf eine sachliche Frohbotschaft angekommen, sondern er hat auch den Begriff des alttestamentlichen m^e^bassēr aufgenom-

[1]) E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 20f., behauptet, das Bild vom messianischen Freudenmahl, das Gott allen Völkern bereiten werde (Jes. 25, 6ff. u. Ps. 22, 27ff.), habe in Jesu Seele festgehangen. Denn noch bei seinem letzten Mahle (Mark. 14, 25), habe er sich an dies Wort gehalten. Man muß außer dem zitierten nach dem Abendmahl gesprochenen Wort auch auf Matth. 8, 11 verweisen, wo freilich in erster Linie Jes. 49, 12, vielleicht auch 59, 19 anklingt. Hirsch wird darin recht haben, daß auch Jes. 25, 6ff. u. Ps. 22, 27ff. im Geiste Jesu lebendig gewesen sind. Nur tritt der Gedanke an das von Jahve den Völkern bereitete Freudenmahl im Evangelium nicht stark hervor.

men, freilich wie alles, was er aus dem Alten Testament entlehnt, in individueller Weise. Jesus hat, wie unschwer nachzuweisen ist, mannigfach verschiedene und auch verschiedenartige alttestamentliche Elemente zusammengenommen und zur Einheit zusammengeschmolzen. Ein deutliches Beispiel für diese Eigenart habe ich jetzt vorzuführen, die Stellen, die er auf sich persönlich bezogen hat.

Zunächst die Hauptstellen, welche für dies Verfahren Jesu in Betracht kommen. Ich gehe aus von der Taufstimme. Denn in der Taufe erlebt er den Durchbruch seines Berufsbewußtseins. Der Inhalt dieses Erlebnisses verkörpert sich ihm in der Zusammenfassung zweier alttestamentlicher Vorstellungen. Er weiß sich fortan als die Verwirklichung der Heilsträger von Ps. 2 und Jes. 42.

Der Name „Messias" entstammt wahrscheinlich Ps. 2, 2: „Die Könige der Erde treten auf, und die Fürsten ratschlagen miteinander wider Jahve und seinen Gesalbten" (Messias, Christus). In diesem Psalm spricht Gott zu dem Messiaskönig bei der Übertragung der Königsherrschaft: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt." Ihm sollen die Völker zum Erbe und die Enden der Erde zum Eigentum gegeben werden, damit er sie mit eisernem Stabe zerschmettere und wie Töpfergefäße zerschlage. Man wird urteilen dürfen, daß in diesem Psalm eine alttestamentliche Wurzel der Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu vorliegt. Aber der Inhalt dieser Vorstellung Jesu ist jedenfalls nicht aus Ps. 2 entnommen. Von Gewalt und Herrschaft, von irdischem Königtum und Machtentfaltung ist nichts in Jesu Berufsideal. Seine Aufgabe hat weder national partikularistische noch politische Zwecke. Die Gottesherrschaft ist in diesem Psalm messianisch-theokratisch gedacht. Wie Jesus seine Gottessohnschaft verstanden hat, wird später zu erörtern sein.

Er hat sich auch die jüdische Messiasbezeichnung „Sohn Davids" gefallen lassen, er wird öfters mit dieser messianischen Bezeichnung angeredet und hat sich beim Einzug in Jerusalem als Messias-Davidssohn huldigen lassen. Und doch hat er in der berühmten Stelle Matth. 22, 41 ff. selbst den Pharisäern die Frage vorgelegt, für wen sie den Christus, also den Heilsbringer hielten. Auf ihre Antwort hin: „für den Sohn Davids," hat er sie auf das Ungereimte dieser Anschauung aufmerksam gemacht und angedeutet, daß sein Messiasbewußtsein ihn zum Throngenossen Gottes erhebe.

Aber zurück zu dem Inhalt der Taufstimme. Ist diese die Wiedergabe des Berufsbewußtseins Jesu selbst — und wer in der

ältesten Gemeinde wäre fähig gewesen, gerade diese Kombination von Ps. 2 und Jes. 42 zu vollziehen — so hat Jesus seine Gottessohnschaft im Sinne des dienenden Gottesknechtes verstanden. Auch noch weitere alttestamentliche Worte vom Gottesknecht hat er auf sich bezogen, insbesondere Jes. 53. So in der Abendmahlsüberlieferung und in dem Wort, daß er gekommen sei, zu dienen und sein Leben zum Lösegeld zu geben für viele, Matth. 20, 28; Mark. 10, 45. Sodann hat er die alttestamentliche Vorstellung des Danielischen Menschensohnes auf sich bezogen, und zwar wiederum, vgl. Matth. 22, 44, in dem Sinne, daß Gott ihm alle Herrschaft, Gewalt und Ehre auf Erden übertragen werde. In jener feierlichen Stunde, als der Hohepriester ihn in der Verhandlung im Hohen Rat fragte, ob er der Messias sei, hat er es bejaht und erklärt, daß man ihn, den Menschensohn, von nun an werde sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64).

Wichtig ist ferner, wie im Vorangehenden nachgewiesen worden ist, für das Selbstbewußtsein und die Berufsaufgabe Jesu gewesen, daß er sich als die Person gefühlt hat, auf die Gott seinen Geist gelegt hat, die das angenehme Jahr des Herrn bringen und der Träger der Gottesbotschaft an die Armen und Elenden sein soll (Jes. 61).[1])

Ich bin aber noch nicht so weit, daß ich versuchen könnte zusammenzufassen, was für ein Inhalt es ist, den Jesus aus diesen verschiedenen alttestamentlichen Stellen für sein persönliches Bewußtsein entnommen und inwiefern er daraus eine neue Einheit gestaltet hätte. Gerade weil ich den Ausgang von den Elementen des alttestamentlichen Gottesglaubens genommen habe, die in Jesus lebendig geworden sind, muß noch weiteres alttestamentliches Material herangezogen werden.

Exkurs zu S. 136.

Partikularismus und Universalismus.

Die S. 136 aufgestellte Behauptung, daß Jesus sich berufen gefühlt habe, den Armen und Heilsbegierigen überhaupt, nicht nur in Israel, das Evangelium zu bringen, erfordert nähere Begründung.

---

[1]) Zutreffend werden von S. Mowinkel, Der Knecht Jahwäs, 1921, S. 16f., die verwandten Gedanken Jes. 42, 1ff. und 61, 1—3 hervorgehoben. Jesus hat diese Verwandtschaft eben auch schon gesehen.

Denn mit ihr werden wir vor die Frage gestellt, ob die jetzt noch herrschende Anschauung, daß Jesus selbst an eine Verkündigung des Evangeliums über das Volk der Verheißung hinaus noch nicht gedacht habe, zu recht besteht, oder ob sie der Korrektur bedarf. Ein Urteil kann nur gefällt werden, wenn man die im Evangelium über diese Frage vorliegenden Überlieferungen an sich vorüberziehen läßt.

Jesus hat das dem Volk Israel verheißene Heil verwirklichen wollen. In diesem Volke ist er aufgetreten und hat sich von der jüdischen Obrigkeit verurteilen lassen. Entsprechend den zwölf Stämmen Israels hat er zwölf Apostel ausgewählt und hat ihnen verheißen, daß sie in der Zeit der Wiedergeburt, wenn sich der Menschensohn auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten sollen (Matth. 19, 28, vgl. Luk. 22, 29f.). Er hat gesagt, daß die Apostel mit der Missionierung der Städte Israels noch nicht fertig sein werden, bis der Menschensohn (wieder)komme (Matth. 10, 23). Bei der Aussendung der Jünger hat er ihnen den Befehl gegeben, auf den Weg der Heiden nicht abzugehen und in eine Stadt der Samariter nicht einzugehen (Matth. 10, 5). Er erklärt den Jüngern, die ihn bitten, die Tochter der ihnen lästig nachschreienden kananäischen Frau zu heilen, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Matth. 15, 24). Ja sogar das vierte Evangelium hat die Notiz erhalten, daß Jesus auf die Mitteilung hin, Griechen wollten ihn sehen, ausgesprochen habe, nun sei die Stunde gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde (Joh. 12, 23).

Hätten wir nur diese Überlieferungen, so könnte kein Zweifel bestehen, Jesus hat der Messias des jüdischen Volkes sein wollen. Die weitere Entwicklung der christlichen Religion, ihr Übergang in die Heidenwelt, hat nicht in seinem Gesichtskreis gelegen.

Aus Jesu Munde stammen aber auch andere Aussagen. „Ich sage euch: viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische liegen, die Söhne des Reichs aber werden in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden“ (Matth. 8, 11f.). Hier liegt Benutzung eines der Gottesknechtslieder des Deuterojesaja vor: „Sieh da, die Einen kommen von Osten, und sieh, die Andern vom Norden und Westen“ (Jes. 49, 12), nämlich wenn Jahve seinem Knecht seine Verheißungen bestätigt. Mag dort von den Söhnen Israels gesprochen werden,

die von den verschiedenen Himmelsgegenden kommen sollen, Jesus hat die Verheißung auf die Heiden bezogen, die an Stelle der Söhne des Volkes Israel Erben des Reiches werden sollen. Die Parallele Luk. 13, 28. 29 macht es ungewiß, ob dies Wort von Jesus gesprochen ist als Ausdruck der Bewunderung des großen Glaubens des heidnischen Hauptmanns im Vergleich zum Verhalten des auserwählten Volkes, aber es entstammt einer Erfahrung des Glaubens eines Nichtisraeliten. Bei einer solchen Gelegenheit hat Jesus klar und deutlich von der Aufnahme der Heiden in das Reich gesprochen, während Israel verworfen werden wird. Dabei hat er sich auf die alttestamentliche Prophetie bezogen. Nach der Sonderüberlieferung des Matthäus hat Jesus als Abschluß des Gleichnisses von den bösen Winzern das verwandte Wort gesprochen: „Ich sage euch: Es wird von euch das Reich Gottes genommen und einem Volke gegeben werden, welches die Früchte des Reiches bringt“ (Matth. 21, 43).

Aber weiter. In dem Bericht von der Salbung in Bethanien haben Matthäus und Markus ziemlich übereinstimmend die Verheißung Jesu an das Weib überliefert, wiederum mit feierlicher Versicherung eingeleitet: „Wahrlich ich sage euch, wo dies Evangelium in der ganzen Welt verkündigt werden wird, wird auch von der Tat dieses Weibes zu ihrem Gedächtnis gesprochen werden“ (Matth. 26, 13; Mark. 14, 9). In der Aussendungsrede ist das Wort Jesu erhalten: „Vor Statthalter und Könige werdet ihr geführt werden um meinetwillen, zum Zeugnis für sie und die Heiden“ (Matth. 10, 18). In der Parusierede läßt Mark. 13, 10 Jesus sagen: „Allen Völkern muß zuerst das Evangelium verkündigt werden,“ Matth. 24, 14: „Es muß dies Evangelium vom Reich in der ganzen bewohnten Welt verkündigt werden, zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“ Das große Gerichtsgemälde von der Wiederkunft des Menschensohnes in seiner Herrlichkeit, wenn er, umgeben von allen seinen Engeln, sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen wird, beginnt damit, daß vor ihm alle Völker versammelt werden sollen (Matth. 25, 31. 32).

Matthäus überliefert auch 28, 19. 20, daß der Auferstandene den Jüngern den Befehl gegeben hat: „Ziehet nun hin und machet alle Völker zu Jüngern.“ Er begründet diesen Auftrag damit, daß dem Auferstandenen alle Vollmacht im Himmel und auf Erden verliehen sei.

Es dürfte heute nicht mehr mit irgendeiner Wahrscheinlichkeit behauptet werden können, daß alle diese universalistischen Worte Jesu Bildungen der christlichen Gemeinde seien, hervorgewachsen aus der christlichen Mission. Gerade bei Matthäus finden wir beide Reihen von Aussagen. Wie der erste Evangelist die partikularistischen Worte Jesu, über die die christliche Gemeinde doch hinausgewachsen war, von den Synoptikern am treusten wiedergegeben hat, so hat er auch die universalistischen Aussagen Jesu erhalten und überliefert, gerade indem er mit seinem Evangelium auf das überwiegend ungläubig gebliebene Volk Israel hinblickte.

Nun muß auch das vierte Evangelium herangezogen werden. Es ist nicht spätere ungeschichtliche Tradition, daß Jesus durch Samarien gezogen ist und sich dort, wenn auch nur wenige Tage, aufgehalten hat. Hier wird eine geschichtliche Erinnerung des Evangelisten vorliegen. Daher ist auch ein Wort wie Joh. 4, 35 von dem seherischen Blick auf die Felder, die reif sind zur Ernte, keineswegs unmöglich, vgl. Matth. 9, 36—38. Und nicht minder darf das Gleichnis vom guten Hirten Joh. 10, 11—16 mit dem Hinweis auf die Schafe, die nicht aus diesem Stalle sind, und mit der Verheißung, daß eine Herde und ein Hirte sein werden, als ein Gleichnis Jesu angesehen werden.

Wie ist über den vorgeführten Tatbestand zu urteilen?

Abzulehnen ist die Anschauung, daß Jesus an eine Mission seiner Jünger unter den Heiden nicht gedacht, sondern den Eingang der Heiden in das Reich erst zur Zeit seiner Wiederkunft und der Aufrichtung des Reiches erwartet habe. Man könnte zwar die alttestamentliche Prophetie so ausdeuten, da im Deuterojesaja jene herrlichen Schilderungen über das Herzuströmen der Heiden sich beim Anbruch der Heilszeit verwirklichen sollen. Auch könnte der Gedanke in Analogie zu Matth. 23, 38. 39, dem Wort von der Bekehrung Israels bei der Wiederkunft Christi vertreten werden. Allein die Mehrzahl der universalistischen Worte Jesu läßt dies Verständnis nicht zu. Sie handeln von der Aufgabe der von den Jüngern vor seiner Wiederkunft auszurichtenden Mission.

Man hat an den schon ausgesprochenen Satz anzuknüpfen, daß Jesus aufgetreten ist mit dem Anspruch, daß er von Gott gesandt sei, die dem Volk Israel gegebenen Verheißungen zu erfüllen. Also konnte er gar nicht anders, als sich auf den Boden der geschichtlich

gewordenen Ordnungen dieses Volkes stellen. Auch für ihn ist Israel der Mittelpunkt alles Heilsgeschehens. Dann war der Blick auf die Völkerwelt nicht notwendig. So konnte er durchaus davon sprechen, daß die zwölf Apostel berufen seien, die zwölf Stämme Israels zu richten. Das Wort, daß seine Jünger mit der Missionierung Israels vor der Parusie nicht würden fertig werden, gehört wohl zu den Aussagen Jesu, welche von der sehr bald zu erwartenden Wiederkunft sprechen. Er nimmt in diesem Worte einen rein innerjüdischen Standpunkt ein, wiederum entsprechend seiner geschichtlichen Aufgabe, Israel zu erlösen. Ein solches Wort präjudiziert in keiner Weise der Annahme, daß er über Israel hinaus habe sehen können und gesehen habe. Es ist aus einer bestimmten Situation zu erklären, in welcher der hier ausgesprochene Gesichtspunkt ihn beherrschte. Anderwärts wie Matth. 23, 38. 39 nimmt er wieder einen anderen Standort zu Israel ein, und dies ist auch ein echtes Jesuswort.

Anders liegt die Sache hinsichtlich der Weisungen an die Jünger, nicht in Samarien und heidnischen Städten zu wirken. Dies Wort entstammt wieder einer ganz bestimmten Situation, ist gesprochen, als Jesus während seiner eigenen Wirksamkeit die Jünger aussandte, Evangelium zu verkündigen und Kranke zu heilen. Von einer solchen Aussendung wissen alle drei Synoptiker. Daß Jesus damals den Jüngern befahl, sich auf Mission außerhalb Israels nicht einzulassen, ist nur selbstverständlich. Beschränkte er sich doch selbst in seiner Verkündigung auf das Volk der Verheißung. Abermals präjudiziert dies Wort in keiner Weise dafür, daß Jesus später nicht andere Anweisungen gegeben habe oder habe geben können. Hier ist darauf zu verweisen, daß das Johannesevangelium bei dem Verlangen der Griechen, ihn zu sehen, von der Erkenntnis Jesu berichtet, daß nunmehr seine irdische auf Israel beschränkte Wirksamkeit zu Ende gehe. Und derselbe Matthäus, der 10, 5 geschrieben hatte, überliefert auch 28, 19. 20.

Die schwierigste Aussage für die von mir vertretene Anschauung ist, daß Jesus erklärt hat, nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt zu sein (Matth. 15, 24). Denn er spricht hier von der ihm von Gott gestellten Berufsaufgabe und sagt, Gott habe ihn nur zu bestimmten Gliedern des Volkes Israel gesandt. Das Wort steht dann in Parallele zu dem andern, gegen die Pharisäer gerichteten, daß nicht die Gesunden, sondern die Kranken seiner als des Arztes bedürfen.

Aber mit dieser Feststellung ist die Sache keineswegs erledigt, sondern nunmehr tun sich große Schwierigkeiten auf. Denn unmittelbar nach diesem Wort heilt Jesus die Tochter der Heidin. Wollte man sagen, das habe er gegen Gottes Willen und Auftrag getan, so würde man gewiß fehlgreifen. Es wäre der einzige in dem Evangelium vorliegende Fall, daß Jesus nicht im Einklang mit Gottes Willen gehandelt hätte. Er hat ja auch anstandslos und ohne Bedenken zu erheben, den Sohn des heidnischen Hauptmanns von Kapernaum geheilt. Das hätte er dann eigentlich auch nicht gedurft.

Nein, hier liegt ein pädagogisches Wort Jesu vor. Ich habe gegen Ende des Buches, wenn ich von Jesus als Seelsorger handle, Kap. 20, die Erzählung von dem kananäischen Weibe zu zergliedern, da sie ein typisches Beispiel für Jesu seelsorgerliche Art ist. Er hat das Weib auf die Glaubensprobe gestellt. Ihr konnte er ein solches Wort entgegenhalten. Ihr konnte er sagen, seine geschichtlich-irdische Aufgabe beschränke sich auf Israel. Hat er doch eine Wirksamkeit an der Heidenwelt bewußt unterlassen. Aber als das Weib die ihr auferlegte Glaubensprobe so glänzend bestanden hatte, hat er mit Freuden ihre Tochter geheilt, natürlich im Auftrag und nach dem Willen Gottes.

Wir haben im Evangelium aber auch noch eine andere Erzählung, in der Jesus auch erst etwas abweist, was er dann doch in Anspruch nimmt. Er fährt Mark. 10, 18 den Mann, der ihn „guter Meister" angeredet hatte, an. Er lehnt es ab, „gut" zu sein. Im unmittelbaren Fortgang der Erzählung sagt er aber dem Frager nicht nur, was er tun soll, sondern er fordert ihn auch zu seiner Nachfolge auf. Er weiß sich eben doch als den „guten Meister".

Luk. 19, 10 haben wir das Matth. 15, 24 verwandte Wort Jesu: „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten das Verlorene." Es ist gesprochen zu Zakchäus, der trotz seiner Veruntreuungen als Zöllner „Abrahams Sohn" ist, also zu einem Juden. Aber gerade dies Wort eröffnet eine weitere Aussicht. Denn Jesus spricht hier von seinem Beruf als Menschensohn. Als solcher aber kann er in seiner Aufgabe nicht auf Israel beschränkt gedacht werden, wie in dem Kapitel über Jesus den Menschensohn auszuführen ist. Es ist mit dem Wort an Zakchäus wie mit der Bergpredigt. Jesus hat es mit jüdischen Anschauungen, Lehren und Menschen zu tun, und doch gilt, was er sagt, nicht nur dem Juden, sondern jedem Menschen, weil hier überall das Verhältnis zu Gott in Frage steht.

Das aber ist die Eigenart Jesu, daß er, aus dem Judentum und dem Alten Testament hervorgewachsen, in ihm wurzelnd und für Israel berufen, doch weit über das Judentum und das Alte Testament hinausragt. Es ist gewiß falsch anzunehmen, daß Jesus selbst das nicht gewußt habe, sondern erst seine erleuchteten Jünger diese große Tatsache entdeckt hätten, oder gar, daß das Christentum eine universalistische Religion geworden sei entgegen dem eigentlichen Willen Jesu. Das heißt Jesus verkleinern, ihm die Würde rauben, die ihm gebührt. Aus seinem Gottesbewußtsein und seiner Berufsaufgabe, als Sohn und Menschensohn das Reich Gottes zu bringen, folgt sein Bewußtsein, der Heilsbringer für die Menschheit zu sein.

Er hat sich mit vollem Bewußtsein auf Israel beschränkt, und er hat Worte gesprochen, nach welchen sein Beruf nicht über Israel hinausreicht. Er erkannte es als seine erste Aufgabe, sein Werk in dem Verheißungsvolk wurzelfest zu machen. Auch ist es wohl begreiflich, daß die älteste Gemeinde sich mit ihrer Verkündigung auf Israel beschränkte. Lag doch auch für sie hier ohne Frage die erste Aufgabe. Aber sie ist es gewesen, welche uns die angeführten universalistischen Aussagen Jesu erhalten hat. Lagen sie doch gleichfalls im Bereich der Erwartungen der großen alttestamentlichen Propheten. Erst allmählich wird man in der Urgemeinde verstanden haben, daß Jesus, wenn er das Heil auch der Völkerwelt in Aussicht stellte, auf dem Boden der alttestamentlichen Verheißung stand.

---

3. Kapitel.

Jesu göttlicher Anspruch.

Die erste Stelle, welche zu behandeln ist, ist die schon mehrfach berührte Jes. 35, 1ff. Sie hat für Jesu Verständnis des Alten Testaments sehr wesentliche Bedeutung. Denn Jesus hat die Boten des Täufers darauf hingewiesen, daß der Beginn der Heilszeit von dem Täufer daran hätte erkannt werden können, daß die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen rein werden, die Tauben hören. Der Täufer hätte darin die Erfüllung von Jes. 35, 5f. erblicken können. Was steht aber Jes. 35? Dort ist von keinem Heilsboten, von keinem gottgesandten Propheten die Rede, sondern die Freude und der Jubel, in den das heilsdurstige Volk ausbrechen soll, hat darin seinen Grund, daß die Wüste, das dürre Land und die

Steppe die Herrlichkeit Jahves schauen sollen. „Habt keine Furcht! Da ist euer Gott!... er selbst kommt und hilft euch...!" Offensichtlich ist die Vorstellung Jesu, daß der Täufer und natürlich das ganze Volk in Jesu Wirken das Auftreten Gottes in dem Volke der Verheißung hätte erkennen sollen.

Hier tritt uns ein persönliches und ein Berufsbewußtsein Jesu entgegen, welches weit das der alttestamentlichen Propheten überragt. Diese sind aufgetreten mit bestimmten Aufträgen Gottes an die Könige, das Volk Israel und die Völkerwelt. Oder sie waren die Berater des Volkes und der Könige in schweren Zeiten und haben vor falschen, von Gott abführenden Wegen gewarnt. Oder sie sagen eine Heilszeit voraus, deren Herrlichkeit sie schildern, ein König oder ein Beauftragter Gottes oder Gott selbst sollen diese Heilszeit heraufführen, aber zugleich soll das furchtbare göttliche Strafgericht eintreten. In dem allen hat ihre eigene Person keine Bedeutung. Sie müssen auch wider ihren Willen Gottes Aufträge ausführen. Dann aber treten sie in das geschichtliche Dunkel zurück.

Anders Jesus. Er tritt hier mit dem Anspruch auf, daß der Gott, den er verkündigt, in seiner Person und seinem Wirken in die Menschheit eingetreten ist. Jesus hat das starke Bewußtsein, daß er nicht von Gott gesandt sei, um bestimmte Aufträge Gottes auszuführen, sondern daß, wo er sei und wirke, der alttestamentliche Heilsgott selbst in der Menschheit wirksam werde.

Das ist nun unschwer auch weiterhin aus anderen Äußerungen Jesu zu begründen. Es ist öfters im Evangelium ausgesprochen, daß Jesus Erbarmen empfunden habe über die geistige und leibliche Not des Volkes, und daß dies Erbarmen ihn veranlaßt habe, zu heilen und zu helfen. Dabei klingen öfters alttestamentliche Motive an von Israel als der Herde Jahves und den Führern des Volkes als den Hirten, wie wir dieses Bild in den Propheten, in Jesaja, Jeremia, Sacharja und dem Psalter, besonders schön aber in Ezechiel, ausgeprägt finden. Matth. 9, 36 wird auch direkt Ezech. 34, 5 zitiert. In Jesu Vorstellung haben wir selbstverständlich dies Motiv von der verschmachteten Herde, von den falschen und wahren Hirten, von Jahve als dem Hirten Israels, der sein Volk richtig leiten und regieren wird, als bekannt und wirksam vorauszusetzen. Entsprach es ja doch auch dem bis jetzt herausgearbeiteten Grundgedanken von der helfenden Liebe Jesu, die den Verschmachteten und Elenden im Volke

zugewendet war. Aber wir besitzen ja auch von ihm das große Gleichnis vom guten Hirten, welches, mag es auch im Johannesevangelium stehen (Joh. 10, 11 ff.), ein Gleichnis Jesu selbst und nicht von der Gemeinde geschaffen ist. Wie ist aber hier der Gedanke gestaltet? Jesus spricht nicht davon, daß Gott einen einzigen Hirten über sie bestellen wird, der sie weiden und ihr Hirte sein soll, seinen Knecht David (Ez. 34, 23), auch nimmt er nicht Worte auf wie diese, daß Jahve in der Endzeit kommen werde als ein Starker, um wie ein Hirte seine Herde zu weiden (Jes. 40, 11), daß Jahve, der da sitzet über Kerubim, jetzt als Hirte Israels erscheine Ps. 80, 2, vgl. 121, 4, auch nicht Ez. 34, 11 ff: „So spricht der Herr Jahve: Fürwahr, da bin ich selbst, um meine Schafe aufzusuchen und mich ihrer anzunehmen ... Ich selbst werde meine Schafe weiden, und ich werde sie lagern lassen,“ sondern er sagt: „Ich bin der gute Hirte,“ und es ist, als ob der alttestamentlich prophetische Universalismus nachklinge, wenn er fortfährt: „Ich habe noch andre Schafe, welche nicht aus diesem Stalle sind. Auch jene muß ich herbeiführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird werden eine Herde, ein Hirte“ (vgl. S. 142). In seiner Person und in seinem Wirken ist der alttestamentliche Heilsgott erschienen. Nur im Vorübergehen sei an dieser Stelle darauf verwiesen, daß er es als die Hauptaufgabe dieses in seiner Person erschienenen guten, d. h. Gottes Willen vollkommen ausführenden Hirten betrachtet, daß er sein Leben für die Schafe läßt.

Das Judentum keiner Zeit, vom Alten Testament ab bis zur Gegenwart, hat dem Messias die Kraft der Sündenvergebung zugeschrieben. Sünden zu vergeben war das Vorrecht Gottes, eine Gabe, welche Jahve für die messianische Zeit verheißen hat (Ez. 36, 25 ff., Jer. 31, 31 ff., Jes. 43, 25). Jesus aber sagt zu dem Gichtbrüchigen: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (Mark. 2, 5). Und ganz richtig erzählt Markus, daß daraufhin die Pharisäer bei sich sprechen: „Er lästert. Wer kann Sünden vergeben, außer einem, Gott.“ Sie hören den Anspruch Jesu heraus, in seinem Handeln Gottes Willen und Handeln auszuführen.

Mit besonderer Deutlichkeit ist der verfolgte Gedanke aus der messianischen Stelle Matth. 11, 10 ff., Luk. 7, 27 ff. zu erkennen. Jesus will hier des Täufers und seine eigene ihnen von Gott bestimmte Berufsaufgabe schildern. Zu dem Zweck greift er auf Mal. 3, 1 hin. Dort spricht Jahve der Heerscharen nach dem hebräischen

Text: „Fürwahr, ich werde euch meinen Boten senden, daß er den Weg vor mir bahne. Gar plötzlich wird der Herr, den ihr herbeiwünscht, in seinem Tempel eintreffen, und der Engel des Bundes, nach dem ihr begehrt, trifft alsbald ein.“ Wie lautet aber diese Stelle in Jesu Munde? „Siehe, ich sende meinen Boten vor deinem Angesicht (πρὸ προσώπου σου) welcher deinen Weg vor dir bereiten wird.“ Die Worte „vor deinem Angesicht“ hat weder der hebräische Text (לְפָנָי) noch die Septuaginta (πρὸ προσώπου μου) noch das Targum (קדמי). In Jesu Fassung des alttestamentlichen Zitates redet also nicht Gott zum Volke Israel, um es auf sein eigenes baldiges Kommen durch einen Vorläufer aufmerksam zu machen, sondern Jesus faßt die Stelle als zu ihm, dem Messias, gesprochen, vor dem ein Gottesbote zur Wegbereitung vorausgehen soll. Jesus sieht in seinem eigenen Kommen das verheißene Kommen Gottes verwirklicht. Dementsprechend erklärt er dann Matth. 11, 14 den Täufer als den Elias, welcher nach Mal. 3, 23f. vor dem Anbruch des Tages Jahves wieder auftreten sollte. Der im Alten Testament angekündigte Tag Jahves ist mit Jesu Auftreten gekommen, der Täufer ist der Wegbereiter Elias, vgl. Matth. 17, 12.

Auch mehrere Gleichnisse sind aus dem gleichen Gottesbewußtsein Jesu heraus gesprochen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist nur möglich im Munde Jesu, der allein von allen Menschen die dort geschilderte väterliche Liebe und Vergebungsbereitschaft Gottes kannte und diese neue Gottesverkündigung in seiner Wirksamkeit nicht nur brachte, sondern die göttliche Vergebung auch verwirklichte. Sehr mit Unrecht hat man zur Zeit der Herrschaft der historisch-kritischen Betrachtung aus diesem Gleichnis den Gedanken entnommen, daß Gott ein Gott der Vergebung schlechthin sei, und daß es nicht besonderer Leistung wie etwa des Kreuzestodes bedürfe. Es ist selbstverständlich, daß in einem Gleichnis nicht alle Gedanken des Evangeliums zur Darstellung kommen können, sondern jedes Gleichnis schildert einen Gedanken, veranschaulicht ihn unter einem bestimmten Bild. Dies Gleichnis ist von Jesus gesprochen worden, um den Pharisäern zu sagen, daß sie eine falsche Gottesvorstellung haben, daß nicht die Leistung und die bewiesene Gerechtigkeit das Entscheidende vor Gott sei. Gott nimmt vielmehr an auch den Nichtgerechten, den reuigen Sünder, der den Weg zu ihm zurücksucht. Diesen Gott hat die Welt aber erst durch Jesus kennengelernt. Das Judentum leugnete einen solchen Gott.

Die meisten der Gleichnisse, welche mit der Formel eingeführt werden: „Das Himmelreich ist gleich einem Könige," geben Ergänzungen zu dem im Gleichnis vom verlorenen Sohn vorgetragenen Gottesgedanken. Sogleich das Gleichnis vom Schalksknecht Matth. 18, 23—35, wo Gott sehr nachdrücklich als Richter hingestellt wird, wo aber die Grundvoraussetzung, auf der das Gleichnis aufgebaut ist, die außerordentliche Vergebungsbereitschaft Gottes ist. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg macht Jesus gleichfalls Front gegen die jüdische Gottesvorstellung. Das Gleichnis baut sich auf auf dem Gedanken der Leistung und des Lohnes, ist also scheinbar ganz jüdisch. Und doch durchbricht es den Lohngedanken in ganz entscheidender Weise. Gott vergilt nicht nach der Leistung, sondern er ist der Gütige, und er nimmt in Anspruch, daß er in seiner Souveränität mit dem Seinigen tun kann, was er will. Er will aber seine Macht verwenden, indem er Güte spendet, auch wo der Mensch nicht Anspruch darauf hat. Auch die Verwirklichung der Gedanken dieser beiden Gleichnisse geschieht in Jesu Handeln. Ähnliche Verdeutlichungen des von Jesus verkündigten Gotteswillens finden sich in anderen Gleichnissen, wie dem von der königlichen Hochzeit (Matth. 22, 1—10). In dem Gleichnis von den Talenten (Matth. 25, 14—30) ist der „Mensch" sogar nicht Gott, sondern Jesus selbst, der das Gericht über die mit Talenten ausgestatteten Menschen vollzieht, wie denn auch ganz folgerichtig das große Gerichtsgemälde sich unmittelbar anschließt (Matth. 25, 31—46), wo nicht Gott selbst, sondern der Menschensohn in seiner Herrlichkeit mit allen seinen Engeln kommt, sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzt und alle Völker der Erde richtet.[1])

Nach den gegebenen Darlegungen kann ich mich dazu wenden, den göttlichen Auftrag, mit dem sich Jesus betraut wußte, des näheren zu schildern.

---

[1]) Daß die vorgetragene Gottesverkündigung Jesu die richtige, von Jesus selbst gebrachte und nicht ein moderner Theologenfund ist, kann man ganz deutlich aus dem Neuen Testament selbst ersehen. Denn auch bei Paulus, in der Apokalypse und im ersten Johannesbrief finden sich Aussagen, in welchen von Gott im Alten Testament geweissagte Heilswirkungen auf Jesus bezogen werden. Oder es werden alttestamentliche göttliche Prädikate auf Jesus übertragen, oder man kann exegetisch nicht mit Sicherheit feststellen, ob die Heilswirkungen, von denen gesprochen wird, von Gott oder von Christus ausgesagt werden. Für die Nachweise im einzelnen verweise ich auf meine „Theologie des Neuen Testaments".

„Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen," war Jesu erster Ruf (Matth. 4, 17). Wir dürfen ihn nach dem Gesagten dahin ausdeuten, daß mit Jesu Auftreten diese Gottesherrschaft beginne, die Gottesherrschaft und, wenn man will, damit auch das Gottesreich bereits in die Erscheinung trete.

Damit ist der alttestamentliche Messiasbegriff nicht ohne weiteres aufgenommen, weder wenn man an den Messias-Davidssohn denkt, noch wenn die apokalyptische Messiasvorstellung die vorherrschende ist. Wohl aber liegen die Anschauungen Jesu parallel der Messiasvorstellung.

Eins aber darf behauptet werden: Jesus hat sich nicht nur als den von Gott gesandten Bringer des Gottesreiches gewußt, sondern auch als den König dieses Reiches, immer im Sinne der Beauftragung Gottes, oder als diejenige Person, in der die Gottesherrschaft auf der Erde in die Erscheinung trete und durch die sie in der Menschheit verwirklicht werden soll.

Jesus ist öfter von den Juden als König Israels angeredet worden, und die Tafel zu Häupten seines Kreuzes nannte als seine Schuld, daß er die Königswürde über Israel beansprucht habe. Jesus hat sich das gefallen lassen. Aber schon die Art, wie er seinen Einzug in Jerusalem vollzog, weist für sein Verständnis nach einer anderen Richtung. Alttestamentlich-jüdische Vorstellungen vom Messiaskönig und seinem Reich benutzt er, um zugleich in der Anwendung über sie hinauszuführen. Er hat Luk. 22, 29 f. zufolge seinen Jüngern gesagt, er vermache ihnen die Königsherrschaft wie sie ihm sein Vater vermacht habe, daß sie essen und trinken sollen an seinem Tisch in seinem Reich, und hat ihnen verheißen, daß sie sitzen sollen auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels, vgl. Matth. 19, 28. Als die Mutter der Zebedäussöhne ihn bat, er möge ordnen, daß ihre beiden Söhne in seinem Reiche die Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken angewiesen bekommen sollten, hat er nicht geantwortet, er sei kein König, sondern die Verfügung über die Sitze zu seiner Rechten und Linken stehe nicht ihm zu, sondern seinem Vater (Matth. 20, 20 ff.). Und Matth. 16, 27 = Mark. 8, 38 spricht er vor den Jüngern davon, daß er als Menschensohn in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen werde. Hier aber fügt Matthäus ausdrücklich hinzu, daß der Menschensohn in seiner Königsherrschaft kommen werde oder, wie man umschreiben kann, zur Aufrichtung seines Reiches.

Damit ist also wiederum eine Verschmelzung von Jesus vollzogen worden, die Vorstellung des Königs mit der des Menschensohnes. Noch eine weitere ähnliche Verschmelzung ist in diesem Zusammenhang zu berühren, die Verknüpfung der Vorstellung vom König mit der des Herrn, des Kyrios, des Adon. Das ist die Stelle Matth. 22, 41 ff., die Antwort Jesu auf die Frage nach der Davidssohnschaft des Messias. Jesus nimmt die Würde des Herrn in Anspruch, der zum Throngenossen Gottes erhoben wird, bis Gott ihm seine Feinde als Schemel für die Füße hinlegt, damit er inmitten derselben herrsche.

In allen diesen Stellen liegt der Gedanke irgendeiner irdischen Königsherrschaft, in der es nach menschlicher Weise zuginge, zur Seite. Das Essen und Trinken in Jesu Reiche und auch die Vorstellung von den zwölf Thronen der Jünger sind Bilder. Daß das Handeln Jesu das entscheidende, in der Welt zur Herrschaft kommende, also in vollem Sinne königliche werden soll, ist deutlich ausgesprochen.

Aber wiederum zeigen in besonderer Klarheit die Verhandlungen Jesu mit den Jüngern über die Bitte der Zebedäussöhne, daß Jesus ein besonderes Herrscherideal vor Augen schwebt. Das ist das Herrschen durch selbstverleugnendes Dienen, die tiefste Demut, unter Verzicht auf das Eigene, bis zur Selbsthingabe, das alles entsprungen aus einer Liebe, die ihre Quelle in Gott, in seinem Wesen und Willen hat.

---

4. Kapitel.

Jesus der Sohn.

1. Die synoptische Überlieferung.

Im zweiten Psalm, den Jesus, wie wir gesehen haben, selbst auf sich gedeutet hat, ist ihm nicht das Größte gewesen, daß Gott ihn zum Messiaskönig, zum Sieger über die tobende Völkerwelt, bestimmt habe, sondern sofort wendet er, wie wir bereits gesehen haben, s. S. 138f., den Gedanken nach einer andern Richtung. Im zweiten Psalm ist ihm das wichtigste, daß Gott ihn, seinen Beauftragten, als Sohn anredet.

Welches ist der Inhalt des Sohnesbewußtseins Jesu?

Wir haben uns für die Ermittlung desselben von Jesu eigenen Aussagen leiten zu lassen.

Ich beginne wieder mit der Taufstimme, weil die Schilderung der Taufe Jesu uns Einblick in den Inhalt des mit diesem äußeren Ereignis verbundenen inneren Erlebnisses Jesu bietet. Unsere Quellen, die drei Synoptiker (Mark. 1, 9—11; Matth. 3, 13—17; Luk. 3, 21. 22) schildern uns die Taufe Jesu in den Zügen, die für uns in Betracht kommen, in so weitgehendem Maße übereinstimmend, daß wir darin auf guter Überlieferung zu fußen überzeugt sein dürfen. Denn das für uns Entscheidende ist das Doppelte, die von Jesus gehörte Stimme und die Überlieferung der Geistbegabung Jesu während der Taufe. Ob die Gottesstimme in der zweiten oder dritten Person für Jesus vernehmbar war, ist dabei nicht von entscheidender Bedeutung, da sie auch in der dritten Person Jesus gilt und von ihm vernommen worden ist. Die Sonderüberlieferung in einem Teile der handschriftlichen Überlieferung des Lukas, wonach die Stimme gelautet habe: „Du bist mein geliebter Sohn, ich habe dich heute gezeugt," hat gegen sich, daß sie sehr leicht als Fortsetzung des Anfangs der Stimme nach Ps. 2, 7 verstanden werden kann, die einem Abschreiber in die Feder floß. Auf die Vergröberung Luk. 3, 22, daß der heilige Geist „in leiblicher Gestalt" auf Jesus herabgekommen sei, braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

Die nächstliegende und wahrscheinliche Annahme, woher der christlichen Gemeinde und den Evangelien die Kunde von dem Ereignis der Taufe Jesu zugeflossen sei, ist die, daß Jesus selbst den Jüngern davon Mitteilung gemacht hat. Dies Ereignis und Erlebnis ist für ihn und die Ausrichtung seines Berufs grundlegend gewesen. Alle Evangelisten beginnen ja die Schilderung der Wirksamkeit Jesu mit seiner Taufe. Was aber für die Jünger zum Verständnis seiner Person und seiner göttlichen Beauftragung notwendig war, das hat Jesus selbst ihnen natürlich gesagt. Dazu gehört ohne Frage auch das Verständnis seiner Taufe.[1])

[1]) Mit der neuerdings vorgetragenen Anschauung, daß in dieser evangelischen Überlieferung ein Märchenmotiv aufgenommen worden sei, die Sage von der vorderasiatischen Taubengöttin Istar, brauche ich mich in diesem Zusammenhang nicht auseinanderzusetzen, vgl. meine Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl.. S. 49., Anm. 3. Es genügt darauf zu verweisen, daß keine Wahrscheinlichkeit für eine solche Hypothese besteht, wenn meine Voraussetzung richtig ist, daß die Grundstoffe unserer Evangelien, zu denen die Taufüberlieferung gehört, schon in der Zeit der Anfänge der christlichen Mission fixiert und bald auch schriftlich niedergelegt worden sind. Mag das genannte Märchenmotiv noch so oft in damaligen

Gleich angeschlossen mag hier werden die Versuchung, die sich geschichtlich an die Taufe anschließt und die ein verwandtes Erlebnis Jesu gewesen ist. Hat sich in der Taufe der Durchbruch des Jesu eigenen Berufsbewußtseins vollzogen, so ist die Bedeutung der Versuchung, daß in ihr Jesus falsche Wege abgewiesen hat, wie er die ihm verliehene Vollmacht gebrauchen und seine Aufgabe in Angriff nehmen könnte. Auch die Überlieferung von der Versuchung, wie wir sie Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13 in ausgeführterer Form gegenüber Mark. 1, 12. 13 haben, mag im wesentlichen auf einer Mitteilung Jesu an seine Jünger beruhen. Verrät sie doch auch die gleiche Bildersprache, die wir an Jesus auch sonst kennen.

Zum Verständnis sowohl der Taufe wie der Versuchung hat man auf Jesu Gottes- und Weltanschauung hinzugreifen. Gott und der Satan und die jenseitige Welt sind ihm die größten Realitäten gewesen. Das kann man mit wenigen Sätzen begründen. Von seinem Gottesglauben ist bereits gehandelt worden. Sein ganzes Berufswirken hat er als einen Kampf mit dem Satan betrachtet. Die Widersinnigkeit des Vorwurfs seiner Gegner, er stehe im Bunde mit Beelzebul, hat er mit dem Hinweise abgetan, daß niemand in das Haus eines Starken einbrechen könne, wenn er ihn nicht vorher gebunden habe. Wenn er dagegen im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so sei durch diesen Einbruch in das Satansreich das Reich Gottes bereits in die Erscheinung getreten (Matth. 12, 24ff.). Damit stimmt völlig überein die Überlieferung Luk. 10, 17f., daß er auf den freudigen Bericht der siebzig Jünger nach ihrer Rückkehr zu ihm, sogar die Dämonen seien ihnen in seinem Namen untertan geworden, die Antwort gegeben hat: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen."

Er hat seine und seiner Jünger Wirksamkeit als einen Einbruch in das Satansreich betrachtet. Das Himmelreich tritt nunmehr an die Stelle des Satansreiches. Dieser Gedanke hat sich für Jesus in dem Bilde verkörpert, daß der Satan von den Regionen in der Luft, wo er seine Wohnung hat, auf die Erde herabgeeilt sei, um die Zerstörung seines Reiches zu verhindern. Es ist das eine prophetische

Religionen auftreten, so sind wir doch in der religionswissenschaftlichen Forschung heute wohl ziemlich alle darin einer Meinung, daß eine Entlehnung in jedem einzelnen Falle erst nachgewiesen werden muß. Jesus teilt ja das Vorstellungsmaterial seiner Zeit. Aber die Art, wie er es hier verwendet, macht eine Aufnahme jenes Motivs unwahrscheinlich.

Vision. Er hat den Petrus, der ihn vom Leidenswege abhalten wollte, Satan genannt (Matth. 16, 23) und ein andermal zu demselben Petrus gesagt, der Satan habe verlangt, die Jünger zu sichten wie den Weizen. Er, Jesus, aber habe Fürbitte für Petrus getan, daß sein Glaube nicht wankend werde (Luk. 22, 31 f.). Daß in seinem Tode der Fürst dieser Welt, also der Satan gerichtet werde, hat Jesus im Johannesevangelium mehrfach ausgesprochen (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Er hat dem Nathanael gesagt, sie würden den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinauf und herabsteigen auf den Menschensohn (Joh. 1, 51). Daß er als der vom Himmel wiederkommende Menschensohn und König des Gottesreiches von Engelscharen werde umgeben sein, nimmt er als etwas Selbstverständliches an (Matth. 25, 31; 16, 27).

In diesen Gedanken- und Anschauungskreis gehören die Erzählungen von der Taufe und der Versuchung. Und noch eine weitere Analogie ist geltend zu machen. Das sind die prophetischen Visionen und Auditionen der alttestamentlichen Gottesmänner. Wir sind ja wohl über die Phase theologischer Kritik hinausgewachsen, der zufolge hinter all solchen biblischen Aussagen keine Realitäten stehen. Die Religionen des Alten und Neuen Testaments sind Offenbarungsreligionen. Die neutestamentliche Religion ist ohne die alttestamentliche gar nicht zu verstehen. Aber die neutestamentliche ist die Vollendung der alttestamentlichen. Daher knüpft Jesus an die prophetische Offenbarung an und überbietet sie. Es sind Bilder und menschliche Vorstellungen, in die sich das kleidet, was ihm von Gott geoffenbart worden ist. Es sind innere Erlebnisse, die er gehabt hat, und an denen zum Teil vielleicht auch der Täufer Anteil gehabt hat, die sich ihm in ähnlicher Weise vergegenständlicht haben und die er daher in ähnlicher Weise dargestellt hat wie vor ihm die Propheten. Aber hinter dieser Ausdrucksform liegen Wirklichkeiten der uns verschlossenen und nur durch Offenbarungen zugänglichen jenseitigen Welt und Gottes selbst, die in solchen irdischen Formen und Vorstellungen nur in unvollkommener Weise dargestellt werden können.

Wir gehen zur inhaltlichen Seite über. Was haben, wenn diese Gesamtbetrachtung zu Recht besteht, Taufe und Versuchung für das persönliche und das Berufsbewußtsein Jesu für Bedeutung gehabt?

Der Ausgang ist von der Tatsache zu nehmen, daß Jesus an den Jordan gekommen ist, um von Johannes die Sündertaufe an

sich vollziehen zu lassen. Daß die nur Matth. 3, 13—15 erhaltene Überlieferung (vgl. S. 92), der Täufer habe zunächst Jesu Taufe abgelehnt, weil er seine sittliche Reinheit erkannt habe, als spätere legendarische Ausgestaltung der Taufgeschichte zu betrachten sei, ist eine keineswegs naheliegende Anschauung für denjenigen, der die bisherigen Ausführungen über die Person und den Gottesglauben Jesu für zutreffend hält. Aber das Ergebnis ändert sich nicht, auch wenn dieser Einzelzug unberücksichtigt bleibt. Auch Jesu Taufe ist eine Sündertaufe gewesen in dem Sinne, daß Jesus sich selbst in eine Reihe mit den um ihrer Sünde willen Getauften und damit symbolisch in den Tod Gegebenen gestellt hat. Gerade auf ein solches Tun hin aber ist ihm die Gottesstimme zuteil und der heilige Geist als Berufsausrüstung gegeben worden.

Man kommt nicht darüber hinweg, hier liegt nicht ein Handeln Jesu von ungefähr vor, sondern es ist wohl bedacht und geschehen in bezug auf Gott. Auf seine persönliche Bereitwilligkeit hin und auf eine Anfrage an Gott hin bekommt Jesus eine göttliche Antwort und in ihr zugleich eine göttliche Weisung und eine göttliche Beauftragung.

Es muß nun zunächst etwas über die Person Jesu ausgesagt werden. Seine Art, sein Wesen steht ja in der geschichtlichen Überlieferung der Evangelien klar und deutlich vor unseren Augen. Das Charakteristische und ihn vor allen anderen Menschen Auszeichnende ist sein Verhältnis zu Gott. Es war nie getrübt, es war ein Verhältnis vollkommenster Gemeinschaft. Das darf man getrost als etwas Naturhaftes bezeichnen. Es ist nicht etwas, was im Laufe seines Lebens erst geworden wäre, sondern es hat immer bestanden und ist einer Veränderung nicht unterworfen gewesen. Wie ein Scheinwerfer gibt schon das Wort des Zwölfjährigen im Tempel den Kurs seines Lebens an, bis zu dem Wort am Kreuz, mit dem er seine Seele in Gottes Hände befiehlt. Die Gottesherrschaft auf Erden ist in dieser Person schon vollkommene Wirklichkeit gewesen.

Gibt man diesen Überlegungen Folge, so sieht man sich in die Gedankenrichtung gedrängt, welche in der Überlieferung der Jungfrauengeburt ihren konkreten Ausdruck findet.[1]) Denn das ist

[1]) J. Gresham Machen, The Virgin Birth of Christ, Harper & Brothers Publishers, New York and London 1930, hat eine umfangreiche Monographie verfaßt, in der er das Problem nach der überlieferungsgeschichtlichen und prinzipiellen Seite behandelt, mit dem Ergebnis, daß er nachdrücklich für die Geschichtlichkeit der Jungfrauengeburt eintritt.

es ja, was mit der Jungfrauengeburt gesagt werden soll, daß diese Person schon naturhaft einen andern Ursprung hat, als wir andern Menschenkinder. Der göttliche Geist wird als das bestimmende männliche Prinzip in seiner Zeugung vorgestellt. Daraus folgt, daß dieser Gottesgeist als die das irdische Leben dieser Person tragende und beherrschende Macht gedacht wird. Wird dann in der Taufe die Verleihung des Geistes an ihn berichtet, so ist sie als die spezifische Berufsausrüstung für sein messianisches Amt zu verstehen, eine Ausrüstung, die er bis dahin nicht hatte, die also auch in seinem Leben etwas Neues war.

Ist die damalige Zeit in besonderer Weise voll spannender Erwartung des nahen Gottesreiches gewesen, und hat das Auftreten des Täufers am Jordan das ganze jüdische Volk gerade um dieser messianischen Erwartung willen aufs tiefste erregt, so ist es nur naturgemäß, daß das alles in Jesu Seele Widerhall gefunden hat. Der Mann, der dann in seiner Berufswirksamkeit als Beauftragter Gottes aufgetreten ist, um die vollkommene Gottesherrschaft zu verwirklichen, hat selbstverständlich auch vor dieser Zeit seinen Unterschied von der ihn umgebenden Menschheit gekannt. Ebenso halte ich es für selbstverständlich, daß er auch vor seiner Taufe erkannt habe, daß die messianischen Erwartungen seines Volkes demjenigen nicht entsprachen, was er kraft seines Gottesbewußtseins von der Heilszeit erwartete.

Jesus ist also in innerem Ringen und Gott fragend zur Jordantaufe gekommen, und während derselben ist ihm die erwartete Gottesoffenbarung zuteil geworden.

Wie wir es bereits bei den alttestamentlichen Propheten feststellen können, hat sich auch ihm diese Offenbarung in Anlehnung an in ihm lebendige Vorstellungen und Anschauungen verkörpert. Er lebte im Alten Testament, und der dort offenbare Gott und dessen Heilswille waren Grundelemente auch seines Seins. So ist es nur naturgemäß, daß von dorther ihm Klarheit zuströmt, d. h. daß alttestamentliche Worte und Personen für ihn richtunggebend werden. Das Eigenartige aber ist es, wie schon früher festzustellen war, daß ihm verschiedene alttestamentliche Elemente zu einer Gesamtvorstellung zusammenfließen. In der Taufstimme sowohl wie in der Anrede des Versuchers wird er Sohn Gottes genannt. Darin erkennt Jesus selbst wie dann der Versucher eine göttliche Auswahl und eine göttliche Beauftragung. In der Versuchung weist

ja auch der dritte Gang direkt auf die Möglichkeit, daß er Herr über die Reiche der Welt werden könnte. In allen drei Gängen der Versuchung wird immer angeknüpft an die Jesus nunmehr übertragene Macht. Daß Jesus fortan das Gefühl hat, daß ihm eine Macht, eine große Vollmacht verliehen worden ist, geht ja auch aus seinen beruflichen Worten und Taten deutlich hervor.

Allein aus den drei Gängen der Versuchung ist deutlich zu ersehen, daß Jesus es abgelehnt hat, die ihm verliehene Vollmacht in persönlicher, selbstischer und nach außen auf die Welt wirkender Weise zu gebrauchen. Er weiß, nunmehr muß er in die Welt hinaustreten, eine öffentliche Wirksamkeit beginnen. Aber diese darf für ihn, wie er in der Auseinandersetzung mit vor ihm liegenden Möglichkeiten feststellt, nur eine solche sein, welche dem absoluten Willen des heiligen Gottes entspricht. Er darf nichts tun, was eine durch menschliche Bedingungen und Rücksichten hervorgerufene Trübung des reinen Gotteswillens wäre. Eine andere Wirksamkeit als die, welche die Gottesherrschaft zur Verwirklichung bringen hilft, ist für ihn ausgeschlossen. Man wird nicht fehlgehen, wenn man gerade in der Wahl des Sohnesnamens als des entscheidenden auch die entscheidende Geistesrichtung Jesu erkennt. Darin liegt die unbedingte Unterordnung Jesu unter Gott und zugleich ein einzigartiges Wesens- und Liebesverhältnis zwischen Gott und Jesus, welches keine andre Selbstbezeichnung deutlicher ausdrücken könnte.

Ehe wir aber diese Linie weiter verfolgen können, müssen wir das Augenmerk darauf richten, daß sich in der Taufstimme für Jesus die Sohnesvorstellung mit der des Gottesknechtes verbunden hat.

Wie ist das zu verstehen?

Die Taufstimme selbst gibt uns darüber keine deutliche Auskunft. Es wäre ja wohl eine schematische Betrachtung, wollte man meinen, daß Jesus, wenn in der Taufstimme Jes. 42 in ihm lebendig wird, an nichts anderes gedacht habe, als was eben Jes. 42 vom Gottesknecht gesagt wird, da, wie ich schon früher ausgeführt habe, das ganze Alte Testament lebendig vor seiner Seele gestanden und er daher natürlich auch eine Gesamtvorstellung von dem Gottesknecht des Jesajabuches gehabt hat. Jeder Theologe weiß ja auch, daß auch andere alttestamentliche Aussagen vom Gottesknecht im Geiste Jesu lebendig gewesen sind, auch Jes. 53. Und in den Biblischen Theologien kann man lesen, daß in der Taufstimme neben

Jes. 42 auch noch andere alttestamentliche Stellen anklingen wie Jes. 11, 2; 61, 1; Gen. 22, 2.

Aber bleiben wir bei Jes. 42 stehen und bringen wir die Vorstellung von dem dort geschilderten Gottesknecht in Verbindung mit der an Jesus in der Jordantaufe vollzogenen Handlung. Denn es hat offenbar seinen Grund, daß gerade Jes. 42 mit Ps. 2 verbunden worden ist. Der verbindende Gedanke scheint zu sein die Erkenntnis Jesu, daß er seine Gottessohnschaft verstehen müsse als die von Gott ihm gestellte Aufgabe, den Armen und Elenden, den nach Gottes Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden der Heiland zu werden — ich muß hier einen modernen Begriff anwenden, da die naheliegenden alttestamentlich-jüdischen Begriffe wegen ihrer zeitgeschichtlich-jüdischen Verwendung für die Jesus erfüllenden Vorstellungen ungenügende Prägungen sind. Ist das richtig, so ist schon aus dem Tauferlebnis der Schluß zu ziehen, daß Jesus seine berufliche Aufgabe darin erblickt hat, durch Beseitigung der Sünde die Gottesherrschaft auf Erden aufzurichten. Wir befinden uns also schon hier in der Gedankenrichtung, wie wir sie in den Stellen des Evangeliums festgestellt haben, in denen Jesus nach seinem öffentlichen Auftreten grundlegend ausgesprochen hat, für wen er gekommen sei.

Doch nun gilt es noch weiter herauszuarbeiten, was für einen Inhalt Jesus in die Selbstbezeichnung „Sohn" gelegt hat.

Die nächste in Betracht kommende Stelle handelt von der Stimme bei der Verklärung (Mark. 9, 2ff.; Matth. 17, 1ff.; Luk. 9, 28ff.). Denn sie ist die Wiederholung der Taufstimme, mit der Besonderheit, daß alle drei Synoptiker sie in der dritten Person überliefern: „Dieser ist mein geliebter (Matth., Mark. ἀγαπητός, Luk. ἐκλελεγμένος) Sohn." Matthäus hat durch die Anfügung: „an welchem ich Wohlgefallen gefaßt habe," welche bei Markus und Lukas fehlt, die Rückbeziehung auf die Beauftragung Jesu in der Taufe noch deutlicher gemacht. Alle drei Synoptiker fügen noch die Aufforderung hinzu: „Höret auf ihn." Daß es sich um Jesu Berufsaufgabe handelt, wenn er als Gottessohn angeredet wird, ist damit klar ausgesprochen. Auch der Inhalt des Gespräches zwischen Jesus und den Jüngern beim Abstieg vom Verklärungsberg — Lukas hat hier keine Parallele — läßt erkennen, indem auf den Täufer Bezug genommen wird, daß dies Ereignis in innerer Beziehung zu der in der Taufe erfolgten Beauftragung verstanden werden soll. Jesus

verbietet den Jüngern, von der Verklärung, deren Zeugen sie waren, vor seiner Auferweckung von den Toten zu sprechen. Wir werden also auf späteres Geschehen im Wirken und Leben Jesu verwiesen, und zwar nicht nur auf seine Auferweckung von den Toten, sondern auch — bei Matthäus und Markus — auf das Todesleiden Jesu. Aber hier heißt Jesus nicht „der Sohn", sondern „der Menschensohn", Matth. 17, 12: „Auch der Menschensohn muß von ihnen leiden." Ähnlich Mark. 9, 12. Danach muß die Menschensohnvorstellung eine der Sohnesvorstellung verwandte sein. Für uns ist aber jetzt hauptsächlich von Belang, daß auch hier die Aufgabe Jesu als des Sohnes irgendwie sein Leiden mit einschließt, wenn auch feste Linien dieser Vorstellung nicht zu ziehen sind.

Aus der Stelle Mark. 13, 32, Matth. 24, 36, wonach von dem Tag und der Stunde des Kommens des Reiches weder die Engel im Himmel noch der Sohn Kenntnis haben, sondern allein der Vater, ist nur zu entnehmen, daß der Vater schlechthin und der Sohn schlechthin aus allen anderen Wesen herausgenommen werden und der Sohn eine Würdestellung innerhalb des Reiches über den Engeln einnimmt, daß aber auch ihm gewisse Geheimnisse betreffend das Kommen des Reiches verborgen sind.

In dem Gleichnis von den bösen Winzern (Matth. 21, 33—46; Mark. 12, 1—12; Luk. 20, 9—19) ist der zuletzt gesandte Bote Gottes als Sohn (Matth.) oder geliebter Sohn (Luk.) oder der eine geliebte Sohn (Mark.) gleichfalls weit über die anderen Abgesandten Gottes erhoben. Er gehört zu Gott und steht in einem besonderen Verhältnis zu ihm. Auch hier ist, wenn nicht der Gedanke des Leidens, so doch der Verwerfung und des Getötetwerdens mit der Sohnesvorstellung verbunden.

Aber am ergiebigsten für die Feststellung des Bewußtseins, welches Jesus mit seiner Selbstbezeichnung als Sohn verbunden hat, ist innerhalb der Synopse Matth. 11, 25—27, Luk. 10, 21. 22.[1])

[1]) Auch betreffend diese Überlieferung gehe ich, ebensowenig wie bei den Berichten von der Taufe und der Versuchung, auf die kritischen Beanstandungen oder die Versuche ein, in diesen Worten einen christlichen Niederschlag damaliger orientalisch-hellenistischer Theosophie oder Mystik zu erblicken, sondern beschränke mich auf den Hinweis auf die im ersten Teile dieses Buches gegebene Gesamtanschauung von der Güte und dem Alter unserer synoptischen Überlieferung, auf meine kritische Auseinandersetzung mit solchen Hypothesen in meiner Theologie des Neuen Testaments (4. Aufl. S 51 f.), sowie für das Gesamtbild Jesu auf meine Ausführungen in meinem Werk: „Der Apostel Paulus", 1927, S. 501 ff. u. 611 ff.

Jesus redet hier Gott zuerst „Vater" an, Vater schlechthin, und dann erst als Herrn des Himmels und der Erde, und zwar mit Rücksicht auf den Erfolg seiner bisherigen Berufswirksamkeit. Der Gedanke an Gott als den Allmächtigen, so stark er Jesu Seele erfüllt hat, steht hinter dem Bewußtsein zurück, daß die Liebesgesinnung Gottes in dem göttlichen Auftrag, den er auszuführen hat, in überwältigender Weise in die Erscheinung tritt. Denn es ist wiederum die Botschaft, für welche „die Unmündigen" besonders aufgeschlossene Herzen haben, da nicht irdischer Verstand, Weisheit und Größe Voraussetzung für ihre Annahme sind. Es ist eine Botschaft, die göttliche Liebe und göttliches Gericht zugleich ist, weil nur ein Teil der Menschheit sie in ihrer Bedeutung versteht. Denn Gott offenbart sich in ihr nicht nach den Gesetzen und Ordnungen, nach denen die Menschen die Dinge dieser Erde beurteilen. Aber Jesus weiß, daß im höchsten Maße väterliche Liebesgesinnung das Handeln Gottes bestimmt, welches Jesus auszurichten hat.

Woher weiß Jesus das?

Er weiß es als der Sohn des Vaters. Jesus ist sich bewußt, als Sohn den ganzen Gott, besser gesagt, den ganzen Heilswillen Gottes mit der Menschheit zu kennen und an den Menschen zur Verwirklichung zu bringen. Dies Bewußtsein kann nur darin seinen Grund haben, daß Jesus sich in voller Einheit mit dem Wesen und Willen Gottes wußte, und daß er dies Einheitsbewußtsein nicht besser ausdrücken konnte als in der Vater-Sohnesvorstellung.

Diese hat aber durch Jesus eine ganz eigenartige Prägung erfahren. Es ist abermals ein außerordentliches Hoheitsbewußtsein, von dem Jesus erfüllt ist. Nicht hat Gott ihn wie die Propheten mit einer bestimmten Botschaft betraut, die er auszurichten hätte, ohne daß seiner Person dabei eine Bedeutung zukäme, sondern der Sohn nimmt Anteil an der Macht des Vaters. Gott hat alles, was zur Durchführung des von ihm für die Menschheit geordneten Heils gehört, in die Hand Jesu gelegt. Das gleiche spricht Matth. 28, 18 der auferstandene Jesus aus. Es handelt sich zunächst um eine neue Erkenntnis dessen, was Gott den Menschen geben will. Denn die Menschheit hat diese Erkenntnis noch nicht. Sie widerspricht den bisherigen Anschauungen von dem Heilswirken Gottes. Sodann aber ist Jesus auch von Gott zu dem gemacht worden, der diese Heilsveranstaltung Gottes durchführen soll. Und das alles hat darin seinen Grund, daß Jesus sich als den Sohn Gottes als des

Vaters weiß. Jesus fühlt sich in so vollkommener Weise zu Gott gehörig und weiß, daß die in ihm verkörperte Gottesoffenbarung etwas so Unerhörtes innerhalb der gesamten Menschheit ist, daß er ausspricht, niemand erkenne ihn in diesem seinem Wesen und seiner Bestimmung als Sohn, denn Gott der Vater. Aber das Größere ist doch für ihn nicht der Blick auf die eigene Person, den Sohn, sondern auf Gott den Vater, diesen heilschaffenden Gott, den niemand in seinem Wesen und Willen zu erkennen vermag, denn er, eben als Sohn, und sodann diejenigen, denen der Sohn diesen Gott erschließt. Es ist ein neues Gottesbewußtsein, welches uns hier entgegentritt, ein Gottesbewußtsein, in dem der Nachdruck auf solche Seiten der Gotteserkenntnis fällt, die bis dahin in ihrer Bedeutung noch nicht erkannt worden sind, und die nunmehr in der Person Jesu mitten in der Menschheit offenbar werden. Die Person Jesu, und zwar die irdisch-menschliche Person Jesu, ist von diesem neuen Gottesglauben untrennbar. Jesus weiß sich als die menschliche Verkörperung eines schon im Alten Testament gezeichneten göttlichen Heilsboten, aber in der Bestimmtheit, daß er in seiner Person dasjenige verwirklicht, was jene Boten von dem Kommen Jahves selbst in der Endzeit in Aussicht stellten. Als solcher ruft er sofort Matth. 11, 28—30 die Mühseligen und Beladenen zu sich. In seiner Person sollen sie Erquickung finden, von ihm sollen sie lernen, die rechte Stellung Gott und der Welt gegenüber zu gewinnen. Und nun nennt er sich selbst den Sanftmütigen und von Herzen Demütigen. Er will als die Verkörperung des Ideals des Frommen dastehen, welches er in den Seligpreisungen der Bergpredigt gezeichnet hatte. Er weiß, daß es sich um eine Last handelt, die er selbst zu tragen hat und die seine Jünger auf sich nehmen müssen. Aber er weiß auch, daß das Tragen dieser Last die Aufgabe und Bestimmung aller Gotteskinder auf der Erde ist.

Mögen die Verse Matth. 11, 28—30 nur von Matthäus aus seiner Sammlung der Herrensprüche erhalten worden sein, und mag historisch nicht festgestellt werden können, ob Jesus sie wirklich gerade innerhalb dieser Rede gesprochen hat, im Gedankenzusammenhang der Verkündigung Jesu haben sie ihre feste Stelle.

Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir urteilen, daß wir in der großen messianischen Rede Matth. 11 eine Zusammenstellung

von Stoffen haben, welche nach dem Urteil der ältesten Gemeinde eine Art Gesamtbild dessen gaben, was Jesus mit seiner Verkündigung wollte. Das geht auch aus einem Vergleich mit Lukas hervor. Lukas hat einen Teil dieser Stoffe in anderm Zusammenhang. Matth. 11, 2—19 bietet er 7, 18—35. Diese Überlieferung von der Sendung des Täufers und der daran angeschlossenen Täuferrede hat ja auch eine gewisse Selbständigkeit, obwohl auch hier bereits der Grundunterschied zwischen der Botschaft des Täufers und der Jesu deutlich heraustritt. Aber Matth. 11, 20—27 sind auch Luk. 10, 12—15. 20. 21 zusammengeordnet, und diese Reden folgen in beiden Evangelien bald nach dem Bericht von der Aussendung der Jünger zur Mission. Dieser Gedanke an die christliche Mission ist bei Lukas in der Anordnung des Stoffes noch stärker herausgearbeitet. Schon die Redenquelle, der diese Stücke entstammen, scheint sie als sachlich zusammengehörig aneinandergeschlossen zu haben. Denn sie enthalten ja Stücke, welche zu den Grundstoffen der apostolischen Predigt gehörten.

Da ist nun aber bemerkenswert, daß der Verkündigung Jesu von Gott als dem Vater, dem den Unmündigen in der Person Jesu Zugeneigten, vorangeht eine sehr ernste Gerichtsdrohung. Der Vatergedanke ist keineswegs der einzige Inhalt von Jesu Gottesverkündigung, sondern er hat nicht bestanden ohne diese wesentliche Ergänzung durch den Buß- und Gerichtsgedanken.

Jesu Gottesverkündigung ist ja aus dem Alten Testament hervorgewachsen. Dies kennt einen Gott, der straft und richtet, wo sein heiliger Wille übertreten wird. Jesus hat aber eine noch viel tiefere Vorstellung von der Heiligkeit Gottes und der menschlichen Sünde. Wie sollte er also einen Gott verkündigen, der von den Menschen nicht als der Richtende gefürchtet werden müßte? Er hat an die Predigt des Täufers angeknüpft, welche den Zorn Gottes und das kommende Gericht in den Mittelpunkt stellt.

Nur im Matthäusevangelium wird überliefert, daß Jesus wie der Täufer seine Predigt mit dem Bußruf eröffnet habe. Das ist nicht erst eine Gestaltung der Gemeinde, sondern durch das ganze Evangelium klingt mächtig der Bußruf hindurch. Das ist der Vorwurf, den Jesus gegen das Volk und insbesondere seine Führer erhebt, daß sie seiner Predigt von Gott ein unbußfertiges Herz entgegenbringen. Heiliger Zorn hat ihn erfüllt angesichts der Entweihung des Tempels, den man zu einem Kaufhaus gemacht hatte.

Nach Mark. 6, 12 hat er die Jünger ausgesandt, die Bußpredigt auszurichten. In der Aussendungsrede des ersten Evangeliums mahnt er, sich zu fürchten vor dem, der Leib und Seele in der Gehenna verderben kann (Matth. 10, 28). Als man zu seiner Beglaubigung ein Zeichen von ihm forderte, hat er geantwortet, es solle diesem Geschlecht nur ein Bußzeichen gegeben werden. Die Niniviten taten Buße auf die Predigt des Jona, wo er aber sei, sei mehr als Jona (Luk. 11, 29ff.). In der großen messianischen Rede sind seine Weherufe über die galiläischen Städte Chorazin, Bethsaida und Kapernaum, die Orte seiner Wirksamkeit, von erschütterndem Ernst. Ihre Schuld ist, sie haben nicht Buße getan. Dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird, wäre es besser, er wäre nicht geboren.

Reich sind ferner im Evangelium die Aussagen über das Gericht, welches ein doppeltes sein wird und welches entweder Gott oder der Menschensohn vollziehen wird, z. B. aus der Redenquelle Matth. 7, 22f.; 10, 32f., aus der Markusquelle Mark. 8, 38 par., ferner das große Gerichtsgemälde Matth. 25, 31—46, ferner Matth. 13, 37—43; 24, 40. 41.

Im Evangelium bekommt der Gerichtsgedanke die Ausprägung, daß es die größte Sünde gegen Gott ist, sich der in der Person des Sohnes und Menschensohnes dem Sünder zugewendeten Gnade und Liebe Gottes nicht aufzuschließen.

Aber freilich, das Überragende ist die Offenbarung der Vaterliebe Gottes in Jesus dem Sohn. In ihr gipfelt Jesu Heilsverkündigung.

2. Die johanneische Überlieferung.

Mit Absicht habe ich mich bisher für die Erhebung des Sinnes, den Jesus in seine Gottessohnschaft legte, auf seine Selbstaussagen in den Synoptikern beschränkt. Nun muß aber auch das Johannesevangelium herangezogen werden. In ihm tritt uns in dieser Frage nicht nur ein reicherer Überlieferungsbestand entgegen, er ist auch theologisch weitergebildet und vom Evangelisten bearbeitet, während in der Synopse gerade dies das Charakteristische war, daß wir hier in das Verständnis einzelner scharf umrissener Worte Jesu einzudringen hatten.

Wir finden im hohenpriesterlichen Gebet Joh. 17, 2ff. nicht nur Selbstaussagen Jesu, die mit den besprochenen synoptischen parallel

gehen, wie die, daß der Vater dem Sohn Vollmacht über alles Fleisch gegeben habe, auch der Evangelist läßt Joh. 13, 3 Jesus darauf reflektieren, daß der Vater ihm alles in seine Hände gegeben habe, und einen ähnlichen Gedanken spricht auch der Täufer aus (3, 35). Auf der gleichen Linie wie Matth. 11, 27 liegen auch Selbstaussagen wie die: „Wie mich der Vater erkennt, erkenne auch ich den Vater" (Joh. 10, 15), oder: „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30). An die aus der Synopse erhobenen Gedanken kann man auch anschließen das Bewußtsein des johanneischen Sohnes, mit der Offenbarung des Vaters an die Menschen betraut zu sein (17, 6. 8. 26) und daher die, die Gott ihm gegeben hat, in die eigene Gottesgemeinschaft hineinzuziehen (17, 10ff. 21ff.; 14, 23; 15, 4ff.).

Allein es ist doch nun einmal eine Tatsache, daß die Vater-Sohnes-Vorstellung im vierten Evangelium erheblich stärker ausgebildet ist als bei den Synoptikern, und daß darin eine wesentliche Eigentümlichkeit des vierten Evangeliums beruht. Bei Johannes ist diese Selbstbezeichnung Jesu als Sohn die weitaus geläufigste, ja die beherrschende. Es ist ein Anliegen des Johannes, Jesus in seinem Evangelium als den Sohn des Vaters im spezifischen Sinne vor Augen zu stellen.

Das ist schon aus dem Prolog ersichtlich. Von der Person, deren irdisches Wirken er vor Augen führen will, und die sich seinem in die Ewigkeit gewendeten Blick als Logos, das göttliche Wort, darstellt, sagt er aus: „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns" (1, 14). Diese gottmenschliche Person schaut er auch in seinem irdischen Leben umstrahlt von göttlicher Lichtherrlichkeit, die er begrifflich nur erfassen kann als eine göttliche Herrlichkeit, wie sie nur Einer haben kann, der Eingeborene, und das ist natürlich der eingeborene Sohn, der vom Vater her kommt. Damit es aber ganz deutlich wird, wie er die in dem Evangelium zu schildernde Person betrachtet wissen will, schließt er den Prolog, den Wegweiser für das Verständnis des ganzen Evangeliums, mit dem Wort ab: „Gott hat niemand jemals gesehen. Der eingeborene Sohn,[1]) der am Busen des Vaters ruht, jener hat von ihm Kunde gebracht." (1, 18). Damit ist der Grundgedanke deutlich ausgesprochen: der irdische Jesus ist die Offenbarung Gottes. Mag man ihn auch als

---

[1]) *μονογενὴς θεός* „ein Eingeborener, der Gott ist" ist im Grunde eine widersinnige Aussage. Sie ist aus dogmatischen Kämpfen herausgewachsen.

den Logos, das Leben, das Licht, als die verkörperte göttliche Gnade und Wahrheit betrachten, die charakteristischste Bezeichnung für ihn ist: „der Sohn". Heißt er nicht nur im Prolog 1, 14 u. 18 sondern auch in den Selbstaussagen Jesu 3, 16 u. 18 der eingeborene Sohn, so ist das nur Verdeutlichung und Heraushebung dieser besonderen Würde. Aber darin braucht man nicht nur ein theologisches Urteil des vierten Evangelisten zu erblicken, sondern man hat sich zu erinnern, daß auch in der Taufstimme Jesus sich als der geliebte Sohn Gottes angeredet wußte.

Aber die Sohnesvorstellung im vierten Evangelium hat ja noch weitere Inhalte, und zwar liegen in allen jetzt heranzuziehenden Stellen Selbstaussagen Jesu vor. Wir hören nicht nur, was wir auch in Zusammenhang mit synoptischen Aussagen bringen können, daß der Vater größer ist als der Sohn (14, 28), also dem Sohn übergeordnet, daß der Sohn nur tut, was er den Vater tun sieht (5, 19), daß er redet, was er von ihm hört (8, 26; 15, 15; 14, 10), daß er die Werke des Vaters tut (17, 4; 14, 10; 8, 28), sondern als Sohn vollzieht er nach Johannes auch das Gericht (3, 18ff.) und die Totenauferweckung (5, 21ff.), und zwar ist der Grund dieser Übertragung göttlichen Tuns auf den Sohn der, daß, wie der Vater das Leben hat in ihm selber, also er auch dem Sohn gegeben hat, das Leben zu haben in ihm selber (Joh. 5, 26). Das ist die Verklärung Gottes in Jesu Erdenwirken, von welcher 17, 1 spricht. Aber wir werden bald aus der Synopse verwandte mit der Menschensohnstellung verbundene Selbstaussagen Jesu zu erheben haben.

Weiterhin weiß sich Jesus nach Johannes als Sohn präexistent 17, 5, vgl. 8, 58, wo er sich nicht Sohn nennt. Hierher gehört auch die Vorstellung von den himmlischen Dingen, die Jesus geschaut hat und kennt 3, 11ff., denn 3, 16 wird sofort die Aussage angefügt, daß Gott von seiner großen Liebe zur Welt getrieben, seinen eingeborenen Sohn dahingegeben habe, um die Menschheit vom Verderben zu erlösen und ihnen das ewige Leben zu geben. Danach ist die Sohnesvorstellung auch eng mit der Vorstellung von der Erlösung verbunden. Die Übernahme des Todesleidens für die Menschheit ist eine berufliche Aufgabe des Sohnes, ein Gedanke, der ja auch in mehreren synoptischen Sohnstellen anklang oder zum Ausdruck kam.

Ferner fließt aus dieser Sohnesvorstellung des Evangeliums als selbstverständliche Folgerung die Anschauung, daß die Verschieden-

heit der Existenzweisen des Sohnes, die Präexistenz, das Erdenleben und die himmlische Verklärung, einen Unterschied in seinem Verhältnis zum Vater nicht hervorruft. Denn wir dürfen 1, 18, die Textworte nur verdeutlichend, übersetzen: „Der eingeborene Sohn, der dauernd am Busen des Vaters ruht, jener hat uns Kunde gebracht".

Damit stimmt 3, 13 überein. Denn die Worte: „Der im Himmel ist," am Ende des Verses gehören in den Text. Leider hat Nestle sie, den Grundsätzen seiner Ausgabe folgend, ausgeschaltet. Daß in diesem Vers das Subjekt der Menschensohn ist, darf nicht beirren, da wie sonst, so auch in diesem Zusammenhang die Sohnes- und die Menschensohn-Vorstellung ineinander überfließen.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Eigenart des johanneischen Sohnesbegriffs es bedingt, daß im vierten Evangelium Jesus die Glaubensforderung als Sohn rund und eindeutig stellt (3, 15. 18; 5, 44ff.; 6, 44ff.; 8, 24 vgl. mit 27 u. ö.).

Mit dem Ausgeführten dürfte erwiesen sein, daß im Johannesevangelium die Sohnesvorstellung Jesu Elemente enthält, welche zwar nicht in der Synopse nachweisbar sind, aber daß alles, was über die älteren Evangelien hinausgeht, nicht eine Veränderung der Gesamtvorstellung darstellt, sondern eine reichere Entfaltung und theologische Ausführung von Gedanken, für welche auch die Synoptiker eine Grundlage bilden. Das gilt insbesondere für die Präexistenzvorstellung und für die Glaubensforderung.

---

5. Kapitel.

Gott der Vater.

Ich habe bis jetzt die Vater-Sohnesvorstellung Jesu von dem Sohnesbegriff aus zu erfassen gesucht. Nun muß aber zur Ergänzung auch die Betrachtung von der Vatervorstellung aus vorgenommen werden.

Wiederum ist vom Alten Testament auszugehen. Wie bei zahlreichen anderen Religionen und Völkern die Anschauung der Gottheit unter dem Bilde des Vaters begegnet, so auch in der Religion des Alten Testaments und des Judentums. Aber diese Anschauung steht keineswegs im Mittelpunkt des Gottesglaubens, sondern sie ist im Alten Testament neben anderen zu finden, als Ausfluß des

Erwählungsgedankens, und sie mündet von hier aus auch in den Heilsgedanken.

Mose muß im Auftrage Gottes zum Pharao sagen: „Mein erstgeborener Sohn ist Israel“ (Ex. 4, 22). Der dritte Jesaja betet: „Fürwahr, du bist unser Vater: denn Abraham weiß nichts von uns, und Israel kennt uns nicht, du, Jahve, bist unser Vater, unser Erlöser von alters her ist dein Name“ (Jes. 63, 16). „Vater bin ich Israel geworden, Ephraim ist mein Erstgeborener“ (Jer. 31, 9). Im Lied Moses heißt es von dem verkehrten und verderbten Geschlecht: „Ist nicht er dein Vater, der dich geschaffen hat, er es, der dir Dasein und Gestalt geschenkt hat?“ (Deut. 32, 6). Vgl. auch Hos. 2, 1; Jer. 3, 4. 19; Jes. 64, 7; Mal. 1, 6. Sodann wird auch dem König David die Verheißung zuteil, daß Gott seiner Nachkommenschaft Vater sein und sie sein Sohn sein soll (2. Sam. 7, 14). Dem König als dem Repräsentanten des Volkes kommt das theokratische Prädikat „Sohn Gottes“ zu (Ps. 2, 7), der König ruft Gott an: „Mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heils (Ps. 89, 27).

Aber dann erweitert sich die Vorstellung, so daß der Prophet die Gnadenerweisungen Jahves preist, die Ruhmestaten Jahves, und die vielfältige Güte gegen das Haus Israel, die er ihnen erwiesen hat gemäß seiner Barmherzigkeit und der Fülle seiner Gnaden, indem er sprach: Fürwahr, mein Volk sind sie, Söhne, die nicht trügen werden! und so ward er ihr Erretter (Jes. 63, 7. 8). So verherrlicht denn auch Ps. 103 Gottes väterliche Güte und Barmherzigkeit gegenüber seinem Volk. „Preise, meine Seele, Jahve und vergiß nicht, was er dir alles getan hat.“ „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, so hat sich Jahve erbarmt über die, die ihn fürchten.“ „Die Gnade Jahves währt von Ewigkeit zu Ewigkeit über denen, die ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit auf Kindeskinder derer, die seinen Bund halten und seiner Gebote eingedenk sind, daß sie danach tun.“ Daher bezieht in nachexilischer Zeit auch der einzelne Volksgenosse individuell das Vaterverhältnis Gottes auf sich. Im Sirachbuch betet der Fromme: „O Herr, mein Vater, und Gott meines Lebens“ (Sir. 23, 1. 4), „Ich rief zu meinem Vater, dem Erhabenen: O Herr, mein Held und Retter“ (Sir. 51, 14), ferner Weish. Sal. 2, 16; 11, 10; 14, 3; Tob. 13, 4; 3. Makk. 6, 3; Ps. Sal. 17, 27; Hen. 62, 11. Und Jubil. 1, 25 heißt es von den Israeliten beim Ausblick auf die Endzeit: „Sie alle sollen Kinder des lebendigen Gottes heißen, und alle Engel und alle Geister werden wissen und werden

sie kennen, daß sie meine Kinder sind und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und daß ich sie liebe." Bei den Rabbinen vom Ende des ersten christlichen Jahrhunderts an begegnet auch die Anrede Gottes als „himmlischer Vater".[1])

Allein wir dürfen nicht vergessen, daß in der alttestamentlichen und jüdischen Frömmigkeit Gott wohl auch als der väterlich über den einzelnen Frommen und Gerechten in Israel Waltende gedacht wird, Jesus dagegen das Verständnis Gottes als des Vaters in den Mittelpunkt des Gottesglaubens gestellt und auch vor den Schranken des jüdischen Volkstums nicht Halt gemacht hat. Im zweiten Jesajabuche ist der Gott treu gebliebene Teil des Volkes nicht der Sohn, sondern der Knecht Jahves. Hiob fühlt sich der Macht Gottes rechtlos preisgegeben. In den Psalmen sind Stellen, wo Gott als Vater angerufen wird, selten; die herrschende Vorstellung von Gott ist die des Königs und Herrn. Wie verschieden aber gerade in der Vorstellung von Gott als Vater Jesu Anschauung von der des Judentums ist, zeigt unübertrefflich das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Trotz der Vater-Sohnesvorstellung ist das Judentum nicht über die rechtliche Auffassung ihnausgekommen, wie sie der ältere Bruder repräsentiert, daß die Güte Gottes der Lohn der geleisteten Gerechtigkeit sei. Jesus aber lehrt eindringlich, daß die Barmherzigkeit und Vaterliebe Gottes solche Einschränkung nicht kennt. Damit durchbricht er aber auch die partikularen Schranken, welche das Judentum um sich aufgerichtet hatte. Ähnliche Gedanken sind auch aus dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg abzulesen (Matth. 20, 1—16).

Jesus redet in den Evangelien Gott mit Vorliebe „Vater" an, „mein Vater", „mein himmlischer Vater", „mein Vater im Himmel", „dein Vater", „euer Vater", „euer himmlischer Vater", „euer Vater im Himmel", „der Vater vom Himmel", und wenn man von den Kreuzesworten absieht, ist der Gebetsruf Jesu „Abba", d. h. „Vater", Mark. 14, 36; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15 der einzige uns

[1]) Vgl. George Foote Moore, Judaism II, 1927, S. 201ff. Moore macht darauf aufmerksam, daß, wenn Gott in späteren jüdischen Quellen häufig „Vater, der im Himmel ist" genannt wird, dies nicht auf die Anschauung führe, daß Gott sich in den Himmel zurückgezogen habe, sondern seine Unterscheidung vom irdischen Vater ausdrücke. „Jesu Zeit hatte nicht eine neue Auffassung von Gott oder legte einen neuen Nachdruck auf ein Element des Begriffes. Was diese Phrasen ausdrücken, ist nicht eine neue Idee von Gott, sondern eine charakteristische Haltung der Frömmigkeit, und darin liegt ihre Bedeutung" (S. 211).

aus dem Munde Jesu erhaltene Naturlaut, was nur darin seinen Grund haben kann, daß diese Anrede Gottes durch Jesus den Jüngern besonders eindrücklich gewesen ist.

Jesus hat der Überlieferung zufolge von Gott als seinem Vater in einzigartigem Sinne gesprochen, auch wo es sich um Gottes Weltregiment und Gericht handelt (Matth. 7, 21; 10, 32f.; 11, 25; 15, 13; 18, 35; 24, 36; 26, 53; Joh. 5, 17; 17, 24). Aber überwiegend sind, da Jesus sich als Bringer des Evangeliums wußte, die Aussagen, in denen es sich um die Durchführung des Heilswillens Gottes an der Menschheit handelt, wie denn auch schon ein Teil der eben zitierten Stellen dahin weist, sofern das Endgericht ein doppeltes sein wird. Da wird aber festzustellen sein, daß Jesus mit der Vatervorstellung zum Ausdruck bringen will, daß der Vater durch ihn, den Sohn, die Menschen in seine Gemeinschaft ziehen, sie an seiner Heiligkeit und Vollkommenheit und seinem Leben Anteil nehmen lassen will, vorher aber vergibt und beseitigt, was dem im Wege steht, die menschliche Sünde.[1])

Das ist zu ersehen aus Gleichnissen wie dem vom verlorenen Sohn und ähnlichen, aus Worten wie Matth. 5, 48: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist," ferner der schon besprochenen messianischen Rede Matth. 11, 25ff. und zahlreichen Worten des vierten Evangeliums, in denen die Aufgabe des Sohnes beschrieben wird, wie es im Vorhergehenden ausgeführt worden ist.

Wie Gott als der Vater in Jesus als dem Sohn sich offenbart, und was diese Offenbarung dem Sohn beruflich auferlegt, ist nach dem bisher Gesagten nur in allgemeinen Umrissen erkennbar.

---

[1]) Damit vergleiche man die höchst charakteristische Stelle des Alten Testaments, Exod. 34, 5ff., wo Jahve sich dem Mose bei der Gesetzgebung auf dem Sinai offenbart. Jahve hatte Mose versprochen: „Ich will alle meine Schöne an dir vorüberziehen lassen und will gnädig sein, wem ich will, und mich erbarmen, wessen ich will." Aber Mose soll Gottes Angesicht nicht schauen, sondern nur seine Rückseite sehen. Als dann Jahve in einer Wolke herniederkam und an Mose vorüberfuhr, rief er: „Jahve, Jahve ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt Tausenden, der Missetat, Übertretung und Sünde vergibt, aber nicht ganz ungestraft läßt, sondern Väterschuld ahndet an den Kindern und an den Enkeln, ja am dritten und vierten Gliede." Von dieser Einschränkung der Barmherzigkeit Gottes weiß Jesus nichts. Diese Schranke will er vielmehr aufheben.

Aber einiges ist schon jetzt zu sagen. Das Deutlichste ist dies, daß nicht mehr die Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes die grundlegenden Eigenschaften sind, und daß auch der Begriff der Barmherzigkeit eine Umbildung erfährt. Denn im Judentum hält der Barmherzigkeit Gottes die Heiligkeit und Gerechtigkeit die Wagschale, so daß sie nicht zur vollen Entfaltung kommen kann. Jesus aber rückt die Vatervorstellung in den Mittelpunkt des Gottesglaubens. Ihr sind alle anderen Eigenschaften Gottes nachgeordnet. Damit ist aber gegeben, daß die Grundeigenschaft Gottes die Liebe ist. Das hat die Welt bis dahin nicht gewußt. Denn es ist unerhört, daß Jesus die unendliche Liebe Gottes der sündigen Welt zugekehrt weiß. Gerade darin erblickt Jesus seine Aufgabe als Sohn des Vaters, diese Botschaft zu bringen und, wovon bis jetzt noch nicht die Rede sein konnte, in seinem Handeln zu besiegeln. Das ist der die Sünder in seinem Sohn liebende Vater, dem sich fortan die Menschenherzen beugen.

Dabei bleibt immer der Vater unbedingt dem Sohn übergeordnet. Wenn zwei oder drei auf Erden um etwas bitten werden, das soll ihnen widerfahren von Jesu Vater im Himmel (Matth. 18, 19). Das Sitzen zur Rechten und Linken Jesu in seinem Reiche kann nicht der Sohn bestimmen, es fällt denen zu, „denen es bereitet ist von meinem Vater" (Matth. 20, 23). Der Vater gibt das rechte Brot vom Himmel (Joh. 6, 32). Niemand kann zu Jesus kommen, es sei denn, ihn ziehe der Vater, oder es sei ihm verliehen von dem Vater (Joh. 6, 44. 65).

So ist Jesu Vatervorstellung von Gott der krönende Abschluß der biblischen Vorstellung von dem heilschaffenden Gott, und sie steht als solche in inniger Beziehung zu Jesu Predigt vom Reiche Gottes.

Diese Vorstellung Jesu von Gott dem Vater ist als etwas ganz Eigenartiges schon von der apostolischen Kirche empfunden worden. Das läßt sich ungefähr aus dem ganzen Neuen Testament nachweisen.

Apg. 1, 7 klingt deutlich Matth. 24, 36, Mark. 13, 32 nach in dem Wort, daß die Zeiten und Zeitläufte für das Kommen des Reiches „der Vater" seiner eigenen Vollmacht vorbehalten habe. Ebenso liegt die Annahme nahe, daß auf direkte Worte Jesu zurückgehen die Aussagen Apg. 1, 4, wonach die Jünger dem Befehl Jesu zufolge in Jerusalem „die Verheißung des Vaters, welche ihr

von mir gehört habt" erwarten sollen, und Apg. 2, 33 (Pfingstrede des Petrus), wonach der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus, der „die Verheißung des heiligen Geistes von dem Vater empfangen hat," den Geist auf die Jünger ausgegossen habe. Denn diese Benennung Gottes durch Jesus ist den Jüngern eindrücklich geblieben. Auch findet sich in einer Reihe von neutestamentlichen Schriften die Benennung „Gott und der Vater", „Gott der Vater", „Gott unser Vater" und ähnlich, voran in den paulinischen Briefen häufig, ebenso im 1. und 2. Johannesbrief, ferner in der Apokalypse, Jak. 3, 9; 1. Petr. 1, 2. 3; 2. Petr. 1, 17. Hierher gehört aber auch die spezifische Benennung Jesu als Sohn im Hebräerbrief. Denn dieser beginnt mit dem Hinweis darauf, daß Gott in den letzten Zeiten zu uns in dem Sohn geredet habe. Hat er doch zu keinem der Engel gesagt: „Du bist mein Sohn," und „ich werde ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein" (1, 5), und den Sohn redet er an als Gott und verheißt ihm den Thron in Ewigkeit (1, 8; vgl. auch 5, 5. 8; 6, 6; 7, 28; 10, 29).

---

6. Kapitel.

Jesus der Menschensohn.

1. Die synoptische Überlieferung.

Das Prädikat „Menschensohn" hat Jesus gleichfalls in Anspruch genommen. So schwierig zum Teil die Untersuchungen über Stellen sein mögen, in denen der Begriff des Menschensohns, zunächst in den Evangelien, begegnet, auf das Ganze gesehen wird immer wieder die exegetische Auffassung das Feld behalten, wonach Jesus diese Selbstbezeichnung tatsächlich gebraucht hat. Man wird sich auch für durchaus berechtigt halten müssen, den Beweis anzutreten, daß Jesus, wenn er sich Menschensohn nannte, sehr bestimmte und mit anderen dem Alten Testament entlehnten Elementen verwandte Anschauungen zum Ausdruck gebracht hat. Auch dies ist vorauszuschicken, daß exegetische oder religionsgeschichtliche Probleme beiseite liegen. Jesus hat den Danielischen Menschensohn als in seiner Person verwirklicht betrachtet.

Ausgangspunkt unserer Untersuchung müssen die Stellen sein, in denen Jesus auf die alttestamentliche Überlieferung vom Menschensohn Dan. 7, 13f. direkt Bezug nimmt. Das ist in erster Linie sein Selbstbekenntnis vor dem Hohenpriester während seines Pro-

zesses (Matth. 26, 64; Mark. 14, 62; Luk. 22, 69). Hier hat er Dan. 7, 13 zitiert und damit eine Selbstaussage gemacht, die ihm seine Verurteilung zum Tode eintrug. Denn auf die Frage des Hohenpriesters, ob er beanspruche, der von Israel auf Grund der alttestamentlichen Weissagung erwartete Messias zu sein, hat er geantwortet, daß er der Messias im Sinne des Danielischen Menschensohnes sei, den sie würden sitzen sehen zur Rechten Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels.

Auch diese in der entscheidendsten Stunde seines Lebens über seine Person gemachte Aussage stellt ihn unmittelbar neben Gott und erhebt ihn über die gesamte Menschenwelt. Ihr zufolge weiß er sich als den gottgleichen Bringer der Gottesherrschaft, die durch ihn in Bälde aufgerichtet werden soll. Hier ist sogar die Königsvorstellung überboten. Wenn man verdeutlichen will, was er meint, kann man nur hingreifen auf die Kyriosvorstellung (vgl. Matth. 22, 44).

Gleichfalls direkt zitiert wird Dan. 7, 13f. in der apokalyptischen Rede Matth. 24, 30f. Auch in dieser Stelle erscheint der Menschensohn als eine göttliche Person, in göttlicher Kraft und Herrlichkeit, umgeben von den Engeln als seinen Boten und Dienern, und er ist der Vollstrecker des göttlichen Gerichts. Ein nicht unerheblicher Teil der synoptischen Menschensohnstellen hat den gleichen Inhalt. Der Begriff ist ein eschatologischer. Der Menschensohn ist der Bringer des Gottesreiches, der König dieses Reiches, von Gott mit dem Vollzug des Endgerichts beauftragt. Sein Kommen und der Antritt seiner Herrschaft wird bald erwartet.

Aber in starker und sehr charakteristischer Weise tritt bei diesem Begriff die Verschmelzung mit anderen alttestamentlichen Vorstellungen von dem Bringer des Gottesreiches zutage, eine Erscheinung, die ja schon bei anderen von Jesus in Anspruch genommenen alttestamentlichen Prädikaten festzustellen war. Wir fanden bereits die Verbindung der Königsvorstellung mit der des Sohnes, des Menschensohnes, des Kyrios, ferner die des Sohnes mit der Vorstellung einer mit Machtvollkommenheit umkleideten Person, mit der des Gottesknechtes, mit der des zum Leiden bestimmten Gottgesandten. Auch vom Menschensohn wird ausgesagt, daß er kommen wird „in der Herrlichkeit seines **Vaters**" (Matth. 16, 27; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26), und hier verschärft Lukas sogar die Aussage, indem er sagt, der Menschensohn werde kommen in seiner und seines Vaters Herrlichkeit. Damit ist eine Verbindung

des Menschensohnbegriffs mit dem des Vaters und dem der göttlichen Machtfülle und Herrlichkeit vollzogen.[1])

Noch stärker aber tritt uns in den synoptischen Evangelien die Anschauung Jesu entgegen, daß er als Menschensohn zum Leiden bestimmt sei. In dem eschatologischen Bilde des Daniel ist für den Gedanken, daß der Messias-Menschensohn leiden müsse, kein Anhalt, wenn man nicht eine Hindeutung darauf finden will in Dan. 7, 21 f.: „Ich hatte auch gesehen, jenes Horn führte Krieg mit den Heiligen und überwältigte sie. Schließlich aber kam der Hochbetagte, und den Heiligen des Höchsten wurde Recht verschafft, und die Zeit brach an, da die Heiligen die Herrschaft in Besitz nahmen," und 25: „Er wird freche Worte reden gegen den Höchsten und die Heiligen des Höchsten mißhandeln." Gerade wenn der Menschensohn als göttliche Gestalt geschildert wird, der von oben her, auf den Wolken des Himmels kommt, liegt der Gedanke des Leidens einer solchen Person nicht nahe.

Aber wir haben ja auch einige Stellen, welche nach anderer Richtung weisen. Mark. 9, 12 sagt Jesus, es sei über den Menschensohn geschrieben, daß er „viel leide und zunichte gemacht werde". Das hat man wohl als Anspielung auf den leidenden Gottesknecht Jes. 53, 3 zu verstehen, der verunehrt und für nichts geachtet wird. Den gleichen Weg des Verständnisses weist das Wort vom Lösegeld Matth. 20, 28; Mark. 10, 45. Denn das Subjekt der Aussage ist zwar der Menschensohn, aber seine Aufgabe wird nicht nur geschildert wie die des leidenden Gottesknechtes, sondern einige Wendungen enthalten auch sprachliche Anklänge an Jes. 53, wie die Ausdrücke „viele", „sein Leben zu geben" und das „Dienen", das auf den Begriff „Knecht" anspielt.

---

[1]) Da es die Aufgabe der historischen Forschung ist, Jesus im Zusammenhang mit seiner Zeitgeschichte zu sehen, muß darauf verwiesen werden, daß solche Verbindungen verschiedener alttestamentlicher Vorstellungen auch in jüdischen Schriften begegnen. In den doch wohl vorchristlichen Bilderreden des Henochbuches lesen wir, Hen. 46, 4: „Dieser Menschensohn, den du gesehen hast, wird die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen sich erheben machen." Das ist aber Bezugnahme auf Jes. 52, 15: „Er (der Knecht Jahves) wird viele Völker aufspringen machen, seinethalben werden Könige den Mund zusammenpressen" usw., vgl. auch Luk. 1, 52. Ferner Hen. 48, 4: „Licht der Völker" = Jes. 42, 6 u. 49, 6. Aber auch weitere messianische Stellen des Alten Testaments werden herangezogen, Hen. 46, 3: „Dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat und bei dem die Gerechtigkeit wohnt" = Jes. 9, 6 u. 11, 2ff.; Jerem. 23, 5f.; 33, 15f.; Sach. 9, 9; Ps. 72. Hat Jesus die Bilderreden gekannt? Liegen derartige Kombinationen bei einem bestimmten messianischen Verständnis nahe?

Eine weitere Stelle, in der ausgesprochen wird, daß der Leidens-
weg des Menschensohnes geweissagt sei, ist Matth. 26, 24: „Der
Menschensohn geht dahin, wie über ihn geschrieben steht," mit den
Parallelen Mark. 14, 21; Luk. 22, 22; ferner Luk. 18, 31: „Siehe,
wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und es wird vollendet werden
alles, was durch die Propheten geschrieben ist, an dem Menschen-
sohn," wo in den Parallelen Matth. 20, 18; Mark. 10, 33 vom
Leidensweg des Menschensohnes ohne den Hinweis auf die alt-
testamentliche Weissagung die Rede ist. In diesen Zusammenhang
gehören ferner die Aussagen, nach denen der Menschensohn leiden
„muß", Mark. 8, 31, Luk. 9, 22, wo in der Parallele Matth. 16, 21
nicht vom Menschensohn gesprochen wird, sondern Jesus sagt, daß
„er" leiden müsse, ferner Luk. 17, 25; 24, 7. Dies göttliche Muß
ist aus dem Alten Testament erhoben, ohne daß aber auf bestimmte
alttestamentliche Stellen Bezug genommen wird.

Noch eine andere Erweiterung erfährt die Vorstellung vom
Menschensohn in der Synopse. Das ist die Anschauung, daß der
zum Leiden bestimmte Menschensohn nicht im Tode bleiben, sondern
auferstehen wird (Mark. 8, 31; Luk. 9, 22; Matth. 17, 9; Mark. 9, 9;
Matth. 17, 22f.; Mark. 9, 31; Matth. 20, 18f.; Mark. 10, 33f.; Luk.
18, 31ff.). Gerade die Leidensweissagungen sind also mehrfach ab-
geschlossen mit dem Hinweis auf das Wiederhervorgehen des Men-
schensohnes aus dem Tode, ein Gedanke, der an Jes. 53, 10f. eine
Anknüpfung hat, im weiteren Sinne auch an anderen Stellen der
Ebed-Lieder wie 49, 4; 50, 6f. 10.

In der Menschensohnvorstellung Jesu ist also neben dem Ge-
danken der Hoheit auch der der Niedrigkeit enthalten. Dieser letztere
kommt sehr deutlich zum Ausdruck auch in dem Wort, daß der Men-
schensohn nicht hat, wo er sein Haupt hinlegen kann (Matth. 8, 20),
auch in der Aussage, daß eine Rede gegen den Menschensohn ver-
gebbar sei (Matth. 12, 32). Man darf wahrscheinlich hierher auch
ziehen Jesu Wort, daß der Menschensohn auf Erden auch Vollmacht
hat, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6; Mark. 2, 10; Luk. 5, 24).
Denn hier liegt der Gegensatz zugrunde, daß er als die mit göttlicher
Hoheit und Vollmacht ausgestattete Person in seiner gegenwärtigen
Gestalt als irdischer Menschensohn von den Schriftgelehrten nicht
erkannt worden ist. Dem „auf Erden" steht der unausgesprochene
Hinblick auf die dem Menschensohn als solchem zukommende himmlische
Herrlichkeit entgegen, die der Menschensohn auf Erden noch nicht hat.

2. Die johanneische Überlieferung.

In eigenartiger Weise ist in den Menschensohnaussagen des vierten Evangeliums dieser Gegensatz und diese Doppelseitigkeit der irdischen, menschlichen Niedrigkeit und der zukünftigen Macht und Herrlichkeit zum Ausdruck gebracht.

Joh. 3, 13 sagt Jesus von sich: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist.“ Die letzten Worte (*ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*) werden mit Unrecht von Westcott-Hort und B. Weiß an den Rand verwiesen und von E. Nestle im Text ausgelassen, wie schon S. 166 ausgesprochen worden ist. Sie sind echt johanneisch, trotzdem sie in ℵBL33 fehlen. Sie stehen in innerer Beziehung zu 1, 18 („der am Busen des Vaters ruht“) und sprechen den Gedanken aus, daß hier der Menschensohn wie dort der Sohn dauernd im Himmel ist, in welcher Existenzform er sich auch befinde. Dies Wort steht im Zusammenhang einer Rede, in der Jesus den Anspruch erhebt, die himmlischen Dinge kundzumachen. Die Juden glauben ihm nicht, und doch redet er, was er weiß, und bezeugt, was er gesehen hat. Er ist allein fähig sie kundzumachen, da niemand außer ihm, dem Menschensohn, der ja auch vom Himmel herabgestiegen ist, in den Himmel hinaufgestiegen ist und bleibend ein Sein im Himmel führt. Nennt sich Jesus in dieser Aussage den Menschensohn, so ist in der Parallele 16, 28: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen: wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater,“ das Subjekt der Sohn. Wir haben danach im vierten Evangelium wie in der Synopse ein Ineinanderfließen der Vorstellungen vom Sohn und vom Menschensohn. Aber die Anschauung vom Menschensohn behält doch ihr eigenes Gepräge. Das ist die Verbindung von Niedrigkeit und Hoheit. Jesus ist als Menschensohn der vor den Juden stehende Mensch, eine irdische Persönlichkeit wie sie. Dennoch ist er trotz dieser Niedrigkeit eine himmlische Person, der einzige Mensch, der in dauernder Verbindung mit dem Himmel steht, weil er von dorther kommt und dorthin gehört.

Daß gerade auf dieser Doppelseitigkeit der Nachdruck des Gedankens liegt, zeigt sofort wieder das Folgende, Joh. 3, 14 f. Denn Jesus sagt aus, wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht habe, also müsse der Menschensohn erhöht werden, damit jeder an ihn Glaubende das ewige Leben empfange. Nun aber biegt wieder V. 16 die Rede in die Sohnesvorstellung ein. Wie auch in anderen

Stellen des Evangeliums umschließt das „Erhöhen" das Doppelte, die Erhöhung ans Kreuz und die Erhöhung in den Himmel, wo doch die erstere ein Geschehen in menschlicher Niedrigkeit zum Ausdruck bringt. Freilich ist der durchschlagende Gedanke der der himmlischen Erhöhung, wie schon aus 3, 14, ferner 12, 32. 23; 13, 31 ersichtlich ist.

Eine verwandte Stelle ist Joh. 1, 51: „Ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf den Menschensohn." In diesem Bilde veranschaulicht Jesus seinen Anspruch, daß die Jünger in seiner ganzen beruflichen Wirksamkeit die völlige Geeintheit mit dem Heilswillen Gottes erkennen werden.

Noch in einer weiteren Rede tritt deutlich zutage, welches die Vorstellung ist, die der vierte Evangelist mit dem Begriff Menschensohn verbindet. Das ist das sechste Kapitel, wo von der Speise die Rede ist, die Jesus gibt, vgl. S. 93ff. Schon 6, 27 leitet den beherrschenden Gedanken ein, die Aufforderung an die Juden, nicht die vergängliche Speise zu wirken, sondern die in das ewige Leben hinein bleibende, „welche euch der Menschensohn geben wird". Deutlicher aber wird der Gedanke 6, 53: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr nicht Leben in euch selbst." Wiederum ist mit Absicht die Selbstbezeichnung „Menschensohn" gewählt, da es sich um ein Essen und Trinken handelt, welches von dem irdischen Jesus dargeboten wird. Jesus verlangt das Aneignen seiner irdisch-menschlichen Person. Und doch ist das Heilsgut, welches durch das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Blutes vermittelt wird, göttliches Leben. Danach kann die Aneignung des irdischen Jesus doch nicht der eigentliche Gedanke sein.

Aber hier bietet der Fortgang der Rede selbst den Schlüssel, und zwar indem wiederum eine Aussage vom Menschensohn gemacht wird, von dem Menschensohn, der hinaufsteigt in den Himmel, wo er früher war. Der Menschensohn, wie er jetzt vor ihnen steht, ihnen eine göttliche Botschaft bringt und Aneignung seiner Person von ihnen verlangt, ragt als diese Person in ein vorzeitliches, göttliches Sein hinein und wird vollendet, erst wenn er wieder in die himmlische Existenz eingeht. Daher erläutert er, daß die irdische Substanz keinen Wert habe. Der Geist, der Gottesgeist ist das Lebenschaffende. Wie seine Worte die Träger des göttlichen Geistes und

des göttlichen Lebens sind, so ist auch die Speise, die er im Sakrament darbietet, eine göttliche und eine geistige.

Was bei der synoptischen Menschensohnvorstellung nicht deutlich heraustrat, aber doch auch in ihrer Konsequenz lag, daß der Menschensohn, wie er erst in der himmlischen Herrlichkeit seine eigentliche Existenzform erreicht, so auch schon in vorzeitlichem Sein existiert hat, das ist Joh. 3, 13; 6, 62 zu unmißverständlichem Ausdruck gebracht worden.

Auf das Ganze gesehen ist auch bei der johanneischen Menschensohnvorstellung zu erkennen, was ich im Laufe dieser Untersuchung schon oft habe feststellen müssen, daß bei Johannes die Grundzüge der Verkündigung die gleichen sind wie in der Synopse, daß aber die Ausprägung bereits eine schärfere geworden ist.

---

7. Kapitel.

Jesu Wirken in der Kraft des Geistes.

In den vorangehenden Kapiteln ist nachgewiesen worden, daß Jesus alttestamentliche Stellen, welche von dem Gottesboten handeln, auf sich bezogen hat. Unter den für ihn besonders bedeutungsvollen Stellen sind Jes. 42, 1ff. und Jes. 61, 1ff. Beide Male ist die Rede davon, daß Gott auf seinen Gesandten seinen Geist legt. „Sieh da, mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Wohlgefallen habe! Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt: er wird den Völkern das Recht verkünden." Und die zweite Stelle: „Der Geist des Herrn, Jahves, ruht auf mir, weil Jahve mich gesalbt hat, um den Elenden frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt, zu verbinden, die zerbrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung anzukündigen und den Gefesselten hellen Ausblick, um ein Jahr des Wohlgefallens Jahves auszurufen." Danach hat Jesus seine gesamte Verkündigung als geistgewirkt betrachtet, nicht minder aber auch seine Heiltätigkeit.

Nach allem, was ich bisher ausgeführt habe, dürfen wir annehmen, daß Jesus diese Stellen auf sich bezogen hat. Freilich hat man darauf verwiesen, daß es in den Evangelien doch nur einzelne Aussagen gebe, wo die Verkündigung oder die Tätigkeit Jesu als geistgewirkt bezeichnet werde. Aber nicht darauf kommt es an, daß dies in einer Reihe von Berichten ausdrücklich geschieht, sondern die

vorgeführte Selbstbeurteilung Jesu an der Hand jener alttestamentlichen Worte ist für das Urteil richtunggebend. Er hat ja damit auch bekanntermaßen an die alttestamentliche und jüdische Anschauung von der Wirksamkeit des Messias in der Kraft des Geistes direkt angeknüpft, wie in den Theologien des Neuen Testaments im einzelnen nachgewiesen wird. Es steht vielmehr so: es wäre auffallend, wenn Jesus sich in seinem Wirken nicht geistbegabt gewußt hätte.

Im Sinne Jesu aber heißt in der Kraft des Geistes wirken, seinen Beruf in vollem Einklang mit Gottes heiligem Willen ausrichten. Das ist die Aufgabe, wie sie ihm in dem Tauferlebnis bewußt geworden ist. Aber er ist sich auch bewußt gewesen, daß er sie tatsächlich erfüllt, wie aus seiner Synagogenpredigt in Nazaret ersichtlich ist.

Dieser Überlieferungsbestand wird im vierten Evangelium weiter entfaltet (1, 29ff.), und hier sieht man, daß die Absicht, das theologische Verständnis klarzustellen, die Darstellung des Evangelisten beherrscht. Johannes berichtet die Taufe nicht, wohl aber läßt er den Täufer Zeugnis ablegen, welche Bedeutung dies Geschehnis für die von Jesus gebrachte Gottesoffenbarung hat.

Uns geht in diesem Zusammenhang nur an das Zeugnis des Täufers über die Geistverleihung an Jesus während der Taufe. Danach hat auch der Täufer selbst Anteil an dieser Gottesoffenbarung an Jesus gehabt. Er hat sich selbst gesandt gewußt, die Wassertaufe zu vollziehen, aber als Wegbereiter für den, der die Geisttaufe bringen werde. Während der Taufe Jesu hat er den Geist wie eine Taube vom Himmel herabkommen und nunmehr auf Jesus sich bleibend niederlassen sehen. Der Gedanke, der in dieser prophetischen Vision zum Ausdruck kommt, ist, daß seit der Taufe Jesus dauernd von der Kraft des heiligen Geistes erfüllt gewesen ist und diese Begabung ihn befähigt hat, die Geisttaufe zu vollziehen.

Noch einmal, 3, 34, kommt der Evangelist auf Jesu Geistbegabung bei der Taufe zu sprechen. Es ist zweifelhaft, ob er hier noch den Täufer reden läßt oder selbst das Wort führt. Er spricht aus, daß Gott dem von oben Gekommenen den Geist ohne Maß gibt, d. h. der Geist strömt immer und ohne Beschränkung auf ihn nieder. Daher ist er imstande, „die Worte Gottes“ zu reden.

Die Anschauung ist klar. Jesus ist dieser Darstellung zufolge in unbeschränkter Weise geistbegabt gewesen. Daher ist auch seine

ganze Verkündigung geistgewirkt. Es wird auch auf die christliche Taufe hingeblickt, in der Christus den Geist verleiht. Der Gedanke, den Jesus aus Jes. 42, 1ff. und 61, 1ff. entnommen hat, ist weiter ausgeführt.

Wir haben in der Synopse noch eine weitere Stelle, aus der deutlich zu ersehen ist, daß Jesus sein gesamtes Wirken als Wirken in der Kraft des Geistes betrachtet hat. In der Selbstverteidigung auf die Beschuldigung der Pharisäer, er treibe in Beelzebul, dem obersten der Dämonen, die Dämonen aus, hat er das Wort gesprochen: „Wenn ich im Geiste Gottes (Luk.: mit dem Finger Gottes) die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen" (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20). Die Kraft des Geistes ist es, in der er in das Satansreich einbricht. Werden durch den göttlichen Geist, in dem er wirkt, die dämonischen Geister vertrieben oder vernichtet, so ist damit das Gottesreich in ihrer Mitte in die Erscheinung getreten. Jesus betrachtet also seine Heiltätigkeit als eine Wirkung des Geistes. Wo aber dieser ist, da ist das Reich Gottes bereits da.

Der Fortgang dieser Rede (Matth. 12, 31. 32) verdeutlicht und erweitert den eben ausgesprochenen Gedanken. Ich setze dabei voraus, was ich hier im einzelnen nicht zu erhärten habe, daß der Matthäustext dies Wort treuer erhalten hat als die Parallele Mark. 3, 28. 29. Jesus unterscheidet nach dem Matthäustext die vergebbare Sünde gegen den Menschensohn und die unvergebbare gegen den heiligen Geist. Er kann als Menschensohn in seiner niedrigen irdischen Gestalt von den Menschen verkannt werden. Daher ist die Lästerung gegen ihn, den Menschensohn, vergebbar. Wer aber sein Wirken in der Kraft und Vollmacht des heiligen Geistes verkennt, macht sich einer unvergebbaren Sünde schuldig. Seine Feinde müßten erkennen, daß Gottes Macht und Herrschaft in ihm wirksam werden.

Also, es tritt auch in dieser Auseinandersetzung das Bewußtsein Jesu zutage, daß sein gesamtes Wirken von Gottes Geist beherrscht ist. Seine Berufsausrüstung mit dem Geist hätte von den Gegnern als Kennzeichen der messianischen Zeit, als Beginn der Aufrichtung der Gottesherrschaft verstanden werden sollen.

Man darf aber bei dem Gesagten nicht stehen bleiben. Die vorgeführten Aussagen handeln vom Berufsbewußtsein Jesu. Mag Jesus auch nur in bestimmten Worten es ausgesprochen haben, daß der Geist Gottes es ist, der ihn zur Ausrichtung des Gotteswillens

befähigt, so ist doch aus allem, was ich bisher auszuführen hatte, ersichtlich, daß er in der Kraft Gottes handelt, mag es sich um sein Sohnes-, sein Menschensohnbewußtsein handeln oder mag er sich als Herrn oder als König des Gottesreiches wissen. Dann ist es aber nur ein Streit um Worte, wenn man aus der Tatsache, daß Jesu Geistbegabung nicht stark in den Evangelien bezeugt ist, die Folgerung ziehen will, daß er selbst seine ganze Tätigkeit nicht als eine geistgewirkte betrachtet habe.

Auch johanneische Worte wie 1, 51 vom geöffneten Himmel und dem Hinaufsteigen und Herabsteigen der Engel Gottes auf den Menschensohn, oder 4, 14 von dem Wasser, welches er geben wird, das im Menschen eine Quelle des Wassers werden soll, das hinüberfließen wird in das ewige Leben, oder 6, 63: „Die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben," geben das persönliche Bewußtsein Jesu richtig wieder.

Diese Linie wird dann fortgesetzt, wenn Jesus in den johanneischen Abschiedsreden den Geist der Wahrheit verheißt, der nach seinem Hingang ihr Berater sein soll, ferner in Worten des Auferstandenen von der Verheißung des Vaters, die er senden will, Luk. 24, 49, von der Verheißung der Geisttaufe, Apg. 1, 5, die Pfingsten erfüllt wird, in dem Befehl, auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen, Matth. 28, 19, in dem Wort Joh. 20, 22, wonach der Auferstandene die Jünger anbläst, indem er sagt: „Empfanget den heiligen Geist." Auch Joh. 3, 1ff. ist der Grundgedanke, daß der Christ die Wiedergeburt in der Kraft des Geistes erfahren muß.

Ich habe es nach dem Gesagten nicht nötig, mich hier mit Hypothesen auseinanderzusetzen wie der von P. Volz, Der Geist Gottes, 1910, S. 198, wonach bei Matthäus und Markus die Geistbegabung aus jüdischen Voraussetzungen zu erklären sei, während bei Lukas ein hellenistischer Einschlag vorliege, oder aber der von H. Leisegang, Pneuma hagion, 1922, der zufolge der Ursprung des Geistbesitzes in allen drei Synoptikern aus der hellenistischen Mystik zu erklären sei. Vgl. dazu D. A. Frövig, Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 29, 1924, S. 113ff., H. von Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, 1926. Denn mag die Überlieferung in den drei Synoptikern auch verschieden sein und namentlich Lukas die Anschauung vom Geist weiter ausbauen, die Grundlage der urchristlichen Überlieferung

vom Geist geht auf Jesu Sendungsbewußtsein zurück, und darauf kommt es entscheidend an. Daß aber die Evangelisten in der Ausprägung der Gedanken von zeitgeschichtlichen Anschauungen beeinflußt sind, ist selbstverständlich.

Wohl aber muß auf die großen Schwierigkeiten hingewiesen werden, mit denen alle diejenigen zu kämpfen haben, welche in dem Überlieferungsbestand der Evangelien über Jesu Selbst- und Berufsbewußtsein wesentliche geschichtliche Trübungen annehmen zu müssen glauben.

O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903, hat in Jesu Selbstbewußtsein wie vorher bei dem Täufer deutliche Spuren des Ekstatikers finden wollen. Ekstatisch seien die Taufe, die Versuchung, die Vorstellung von der Nähe des Himmelreichs und weitere messianische Züge wie die Wunder und die Leidens- und Todesweissagungen. Bei dieser Auffassung liegt aber ein Begriff des Ekstatischen vor, welcher dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht entspricht. Denn das landläufige Verständnis des Ekstatikers ist das eines Menschen, bei dem eine Überreizung des Gefühls oder des Denkens vorliegt, infolge deren die äußeren Sinneswahrnehmungen ausgeschaltet werden. In diese Klasse von Menschen hat aber Jesus nicht gehört.

Es sind auch Schriften erschienen, welche Jesu geistige Gesundheit angezweifelt haben.[1]) Ja, selbst Albert Schweitzer hat in seiner medizinischen Dissertation: Die psychiatrische Beurteilung Jesu, 1913, zwar abgelehnt, Jesus als Paranoiker zu beurteilen, aber auch er erblickt in Jesu Vorstellung, daß er bald die überirdische Erbschaft des davidischen Geschlechts antreten werde, eine „Überwertigkeit“. Dann wäre Jesus doch ein apokalyptischer Schwärmer gewesen.

Allein wir haben in der ganzen evangelischen Überlieferung keinen einzigen Bericht, welcher so verstanden werden müßte, daß Jesus zeitweise das volle helle Bewußtsein verloren hätte. Denn weder Visionen wie beim Tauferereignis oder Erlebnisse wie die Versuchung oder die Verklärung, noch auch die gegen ihn erhobenen

---

[1]) Emil Rasmussen, Jesus. Eine vergleichende psychopathologische Studie, deutsch von A. Rothenburg, 1905. — Dr. Georg Lomer (Dr. de Loosten), Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, 1905. — Der Göttinger Philosoph Julius Baumann, Die Gemütsart Jesu, 1908. — Binet-Sanglé, Professor an der École de Psychologie in Paris, La folie de Jesus, 3 Bände.

Vorwürfe, er treibe in Beelzebul die Dämonen aus, oder er sei von Sinnen (Mark. 3, 21) sind so zu deuten. Auch ein Mystiker, der seine Person an Gott verloren hätte, ist er nicht gewesen.

Ich habe in einem späteren Kapitel auszuführen, was hier nur kurz gesagt werden kann, daß Jesus ein Mann von geistiger Gesundheit gewesen ist. Seine geistige Klarheit, die sich mit keiner irgendwie gearteten Schwärmerei vertrug, und seine feste, durch nichts Äußeres beeinflußbare Willensrichtung sind sichere Charakterzüge seines Wesens. Auch leidentlich war Jesu Art nicht. Zielbewußt ging er den als richtig erkannten Weg, durch nichts beirrt. Das ihn Unterscheidende, an dem so oft Anstoß genommen wird, ist das Bewußtsein einer vollkommenen Gemeinschaft mit Gott. In ein solches Lebensbewußtsein können wir Andern allerdings nur von außen hineinschauen. Das Handeln Jesu, welches aus dieser Lebensgemeinschaft floß, hat sich in hellem Tageslicht vollzogen. Diese Verbindung mit Gott ist der Untergrund, aus dem seine Hoheitsaussagen hervorwachsen.

In diesem Tatbestand liegt, nicht nur für die Zeit und das Volk, in dem Jesus aufgetreten ist, sondern ebenso noch heute die an jeden herantretende Schicksalsfrage. Die letzte Entscheidung, wie man dazu stehen will, liegt freilich jenseits der wissenschaftlichen Forschung. Dennoch muß auch sie Stellung dazu nehmen.

Freilich, K. L. Schmidt in dem Artikel „Jesus Christus", Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. III, S. 147 f., urteilt, was Jesus von sich selbst gedacht habe, wie sein sogenanntes Selbstbewußtsein und Berufsbewußtsein gewesen sei, erscheine als eine unwesentliche Frage, da Jesu Wort und Tat von ihm selbst zu Gott hinführen. Im Rahmen der allgemeinen Geistes- und Religionsgeschichte erscheine Jesus als ein Mann mit prophetischer Haltung und einem sehr ausgeprägten Berufsbewußtsein. Soweit in einzelnen Sprüchen ein Bewußtsein deutlich werde, das aller menschlichen Erfahrung widerspreche, „taucht allen Ernstes die Frage auf, ob hier nicht ein Schwärmer redet und handelt, der rätselhaft und unheimlich, ungesund und unklar ist. So wird eine psychiatrische Beurteilung der Person Jesu akut." Schmidt kann sich aber nicht entschließen, diese Frage zu Ende zu denken, sondern er zieht sich auf das scheinbar durch Bultmanns „Jesus" veranlaßte Urteil zurück: „Es ist dann schon besser, man läßt das Reden und Nachdenken über das Selbstbewußtsein Jesu und hält sich an den

Kanon, daß bei großen Männern der Geschichte das Interesse nicht an ihrer Person, sondern an ihrem Werke haftet."

Deutlicher kann nicht zum Ausdruck gebracht werden, daß ein Teil der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft der Person Jesu ratlos gegenübersteht. Jesus rätselhaft und unheimlich, ungesund und unklar? Nein, von einem solchen Jesus weiß das Neue Testament nichts. Diese Mißdeutung ist unserer Zeit vorbehalten. Von hier aus wird begreiflich, daß manche in der Gegenwart beim Suchen nach einem festen Punkt, von wo aus man das Christentum als Weltreligion erfassen und die evangelischen Kirchen einander nähern kann, bei Luther einsetzen. Die neutestamentliche Wissenschaft ist so in sich gespalten, daß die Dogmatik Bedenken trägt, bei ihr die Grundelemente zu suchen, von denen sie auszugehen hat.

---

8. Kapitel.

Die alttestamentlichen Stellen vom Leiden.

Um zu einem Gesamtbilde zu gelangen, habe ich die Untersuchung anzuschließen, welche alttestamentlichen Stellen überhaupt Jesus auf die ihm von Gott gestellte Aufgabe des Leidens bezogen hat.

Die entscheidende und eindrucksvollste ist Jes. 53. Wir haben bei Lukas 22, 37 die Sonderüberlieferung: „Ich sage euch, dies Schriftwort muß an mir erfüllt werden: er ist unter die Gottlosen gerechnet worden" (Jes. 53, 12). Dies ist das direkteste Zitat von Jes. 53 in den Evangelien, wertvoll auch als Sonderüberlieferung. Allein dabei darf man nicht stehen bleiben. Es ist in den vorangehenden Kapiteln der Nachweis erbracht worden, daß Jesus mannigfach auf Jes. 53 hingegriffen hat.

Jes. 53 handelt vom Gottesknecht, und Jes. 52, 13—53, 12 ist das vierte und letzte der Gottesknechtlieder im Jesajabuch. Die andern sind 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—11. Auch Elemente aus dem ersten dieser Lieder haben für Jesu Berufsauffassung, wie dargetan worden ist, entscheidende Bedeutung gehabt. Die alttestamentliche Gestalt des Gottesknechts hat danach deutlich vor Jesu Augen gestanden. Seinen eigenen Beruf und sein Wirken schildert er mit deutlicher Beziehung auf dies alttestamentliche Vorbild. Die charakteristischen Züge des Gottesknechts sind aber die der Niedrigkeit und der Unscheinbarkeit in der Gegenwart und der sicheren Hoffnung

auf den zukünftigen Sieg durch Jahve, der den Knecht zum Licht der Heiden macht, damit Jahves Heil bis ans Ende der Welt reiche.

Nicht allein aber die Niedrigkeit und Demut des Knechtes werden hervorgehoben, sondern auch sein Duldersinn und seine Leidenswilligkeit. Schon 42, 4 heißt es: „Er wird nicht ermatten und nicht zusammenbrechen, bis er auf Erden das Recht gegründet hat.“ Verwandt ist 49, 4, aber bedeutsamer ist 50, 6ff.: „Meinen Rücken bot ich denen, die mich schlugen, und meine Wangen denen, die mich rauften, verbarg nicht mein Antlitz vor Beschimpfungen und Speichel. Doch der Herr, Jahve, stand mir bei: darum fühlte ich mich nicht beschämt.“ Also begegnet auch in den früheren Liedern ein verwandter Gedanke, wie er dann scharf Kap. 53 ausgeführt wird. Dann darf aber auch daran erinnert werden, daß ähnliche Anschauungen vom Leiden des Propheten auch bei Jeremia begegnen, Jer. 11, 18—20; 15, 10—18; 17, 14—18; 18, 18—23 und besonders 20, 7—18,[1]) wenn wir auch nicht nachweisen können, daß Jesus selbst direkt auf Jeremia Bezug genommen hat.

Aus Jesu Munde stammt aber ferner die Anwendung von Ps. 118, 22, dem Stein, den die Bauleute verworfen haben, auf seine eigene Person (Matth. 21, 42). Auch dies alttestamentliche Wort zeigt aber die Eigenart, daß das Leiden nur Durchgangspunkt ist und zu herrlichem Siege ausschlägt. Denn auch in dem Gleichnis von den bösen Winzern liegt in dem Zitat offenbar der Nachdruck nicht auf dem Gedanken, daß dieser Stein von den Bauleuten verworfen worden, sondern daß er zum Eckstein geworden ist, daß das vom Herrn her geschehen und wunderbar vor unsern Augen ist.

Weiterhin muß der aus Ps. 22, 2 entlehnte Gebetsruf Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Matth. 27, 46; Mark. 15, 34) herangezogen werden, da es sich um das Gesamtbild des Lebens Jesu handelt. Man muß bei der gegenwärtigen theologischen Lage es immer wieder ablehnen, dies Zitat

---

[1]) S. Mowinkel, Der Knecht Jahwäs, 1921, S. 17f., nennt als ähnliches Gedankenmaterial auch die kultischen Klagegebete der Psalmen, und er verweist darauf, daß die Vorstellung, „der Knecht“ müsse die Schuld des Volkes tragen, in Ezech. 4, 4—8 wenigstens eine gewisse Parallele habe in dem Befehl, daß der Prophet 190 Tage lang (so LXX) auf der linken Seite liegend die Verschuldung des Hauses Israel tragen solle. Und dann solle er sich auf seine rechte Seite legen und die Verschuldung des Hauses Juda tragen, 40 Tage lang.

im Munde Jesu als ein ihm in den Sinn gekommenes Einzelwort aus dem Alten Testament zu betrachten. Der ganze Psalm hat Jesus vor Augen gestanden. Wir dürfen urteilen, daß für Jesus Ps. 22 Schilderung, also auch Weissagung des ihm bestimmten Geschickes gewesen ist. In diesem Psalm betet der Fromme V. 7f., daß man über ihn spotte und den Kopf schüttle, V. 15f., daß seine Gebeine aufgelöst seien und er dem Tode entgegengehe, V. 17, daß seine Hände und Füße durchgraben seien, V. 19, daß sie seine Kleider unter sich verteilt haben. Aber von V. 20 an wendet sich das Bild mit dem Anruf an Jahve, nicht fern zu sein, sondern dem Gequälten zu Hilfe zu eilen. „Als er zu ihm schrie, hat er gehört" (V. 25). Und nun geht die Rede in Lobpreis Jahves über. Ihm gehört das Königtum, und er herrscht über die Heiden. Hat diese Gottesgewißheit Jesus am Kreuz verlassen? Auf diese Frage wird später zu antworten sein.

In der synoptischen Überlieferung findet sich seit der Zeit der Leidensweissagungen und zum Teil in fester Verbindung mit diesen eine Anzahl von Worten Jesu, in denen er seine Auferstehung voraussagt, und zwar entweder „nach drei Tagen" oder „am dritten Tage". Die apostolische Gemeinde hat die Auferstehung Jesu am dritten Tage in der Schrift geweissagt gesehen (1. Kor. 15, 4). In Luk. 24, 45f. werden diese Erkenntnis und andere Belehrungen auf den auferstandenen Jesus zurückgeführt. Die hauptsächlichste alttestamentliche Stelle, auf die sich Jesus und die apostolische Gemeinde bezogen haben könnten — ein ausdrückliches Zitat liegt nirgends vor —, ist Hos. 6, 2: „Er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tage uns wieder aufrichten, daß wir in seiner Hut (neues) Leben haben."

Die Wendung „nach drei Tagen" oder „am dritten Tage" ist aber im Judentum geläufig gewesen zur Bezeichnung einer ganz kurzen Frist (Hos. 6, 2; 2. Kön. 20, 5; Gen. 22, 4; 42, 17; ferner 1. Sam. 30, 12; Jon. 2, 1). Auch Jesus hat sich ihrer bedient, wie aus Luk. 13, 32 hervorgeht: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollziehe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet." Daher wird mit der Annahme zu rechnen sein, daß tatsächlich, trotz gewisser Bedenken, wie sie in der „Biblischen Theologie" zu erörtern sind, Jesus seine Auferstehung am dritten Tage oder nach drei Tagen vorausgesagt hat, eben auch auf Grund alttestamentlicher Stellen, welche er auf sein Geschick bezogen hat.

Man kann auch nicht an Stellen wie Luk. 24, 26f. 44. 46 vorübergehen. Sie enthalten Überlieferungen von Mitteilungen des auferstandenen Jesus an seine Jünger. Auch wer solche geschichtlich als ausgeschlossen erklärt, wird urteilen müssen, daß sie nach Anschauung der Urgemeinde auf Jesus selbst zurückgehen und nicht erst von der Gemeinde gebildet worden sind. Ich stehe ja aber gerade in dem Nachweis, wie stark Jesus selbst alles, was den ihm gewordenen göttlichen Auftrag betrifft, aus dem Alten Testament erhoben hat. Da darf nicht außer Ansatz bleiben, daß die älteste Gemeinde es nicht anders gewußt hat, als daß Jesus „von Mose und von allen Propheten angefangen in allen Schriften" sein Geschick geweissagt gefunden hat, und zwar gerade in der jetzt in Frage stehenden Doppelseitigkeit, des Leidens und des darauffolgenden Eingehens in die ihm zukommende himmlische Herrlichkeit, oder, wie es V. 46 noch präziser heißt, es stehe geschrieben, daß der Christus leiden und am dritten Tage von den Toten auferstehen werde. Zu allem Überfluß steht V. 44 noch da, daß das Worte seien, die er bereits zu ihnen gesprochen habe, als er noch bei ihnen war.

Man kann ja der Meinung sein, daß die apostolische Gemeinde den Schriftbeweis erweitert habe. Aber das hat sie getan in der Nachfolge Jesu. Wir haben aber keinen Anlaß zu bezweifeln, daß schon Jesus selbst im Alten Testament in weitem Umfang Weissagungen auf seine Person erblickt hat. Luk. 24, 44 werden aber auch alle drei Teile des Alten Testaments ausdrücklich genannt, das Gesetz des Mose, die Propheten und die Psalmen, die Hauptschrift der Hagiographen. Auch Paulus weiß es nach Apg. 26, 22f. nicht anders, als daß neben den Propheten auch Mose gesagt habe, daß Christus leiden solle. Dies ist also eine feste urchristliche Tradition.

Stellen aus den Propheten und den Psalmen, auf welche Jesus hingegriffen hat, habe ich bereits besprochen. Eine weitere prophetische Stelle ist Sach. 13, 7. Auf dem Wege zum Ölberg nach dem letzten Mahl eröffnet Jesus den Jüngern, daß sie alle in dieser Nacht sich an ihm ärgern werden. Denn es stehe geschrieben: „Ich werde den Hirten schlagen (LXX: „Schlaget die Hirten") und die Schafe der Herde werden zerstreut werden." Sofort spricht er aber auch hier wieder von seiner Auferweckung, und daß er ihnen dann nach Galiläa vorausgehen werde (Matth. 26, 31f.; Mark. 14, 27f.). Ein weiteres, sehr charakteristisches Beispiel dafür, daß auch die Prophetie des Deuterosacharja, nicht nur die des Deuterojesaja,

für Jesus von Bedeutung gewesen ist, bietet die Erzählung vom Einzug in Jerusalem Matth. 21, 1—9. Aus den Parallelen Mark. 11, 1—10 und Luk. 19, 28—38 geht der Tatbestand nicht so deutlich hervor. Jesus hat seinen Einzug offenbar bewußt in Anlehnung an Sach. 9, 9 vollzogen. Er zieht ein als König in die Stadt Jerusalem, als Gerechter und Heiland der Armen, und er reitet auf einem Esel. Mag auch die Einführung des Zitats aus Sach. 9, 9 in Matth. 21, 4 mit der bekannten, auf den Evangelisten zurückführenden Formel geschehen, so hat die Gemeindetheologie nur deutlich ausgeführt, was Jesus selbst in seinem Handeln beabsichtigte. Hier bietet wieder einmal der vierte Evangelist eine Überlieferung, die erst das Handeln Jesu und das erst spätere Verständnis der Jünger deutlich macht. Denn er schreibt 12, 14 ff., Jesus habe ein Eselein gefunden und sich darauf gesetzt entsprechend dem Schriftwort Sach. 9, 9. Hierauf fährt er fort: „Dies verstanden seine Jünger zuerst nicht. Aber als Jesus verherrlicht worden war, da erinnerten sie sich, daß dies über ihn geschrieben war und sie dies an ihm getan hatten." Auch Matth. 25, 31 liegt Anspielung vor auf Sach. 14, 5: „Es zieht Jahve dein Gott ein, alle Heiligen mit ihm." Die Jüngergemeinde hat dann weitergearbeitet in der Deutung von Sacharjastellen auf Jesus. So werden die 30 Silberlinge, um die Jesus verraten wird, auf Sach. 11, 13 bezogen, Matth. 26, 15; 27, 9 f. Der vierte Evangelist, 19, 37; ferner Apk. 1, 7, und Justin, Dial. 14, 32, haben dann auch Sach. 12, 10 auf Jesus angewendet: „Sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben" (Joh. 19, 37).[1])

Stellen aus dem Pentateuch, die Jesus auf sich angewendet hätte, können wir nicht mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit nachweisen. Hält man aber Joh. 6, 14; Apg. 3, 21 ff.; 7, 24 f., 27 f., 35 nebeneinander, so ist die Vermutung erlaubt, daß die älteste Kirche in der Nachfolge der Selbstbeurteilung Jesu die Ablehnung, die Mose bei dem Volk Israel gefunden hat, als messianische Weissagung verstanden hat. In der messianischen Dogmatik des damaligen Judentums spielte Joh. 1, 21. 25. 46; 6, 14; 7, 40 zufolge die Er-

[1]) Gerade diese Stelle, Sach. 12, 10, hat auch im Judentum weiter fortgewirkt, wie noch aus Sukkah Fol. 52 ersichtlich ist. Dort wird von Trauer um den Messias, den Sohn Josephs, der getötet wird, gesprochen. „Diesbezüglich heißt es: Und sie werden auf den blicken, den sie durchbohrten, und um ihn trauern, wie man um einen Einzigen trauert."

wartung des Deut. 18, 15ff. verheißenen Propheten eine Rolle. Auch auf Joh. 6, 32 darf verwiesen werden. Da auch in der Verklärungsszene Matth. 17, 5; Mark. 9, 7; Luk. 9, 35 „auf ihn höret" auf Deut. 18, 15 angespielt wird, darf mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß bereits Jesus selbst auch Deut. 18, 15ff. auf sich gedeutet hat. Steht doch auch in der Verklärungsszene neben dem Elias, dem erwarteten Vorläufer des Messias Matth. 11, 14; 17, 10ff. par. als zweite alttestamentliche Person Mose.

Jesus hat aber in dem bekannten Wort der Bergpredigt Matth. 5, 12 das Leidensgeschick, welches seinen Jüngern — in seiner Nachfolge — bevorstehe, in Parallele gestellt zu der Verfolgung, welche die Propheten erfahren haben. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß sein Blick nicht nur auf eine einzelne Prophetengestalt gerichtet war, der ein ähnliches Geschick wie ihm beschieden war, sondern daß ihm die Propheten Typen seines Geschicks gewesen sind. Das gleiche geht aus einer weiteren Stelle hervor. In der Pharisäerrede Matth. 23 verweist er auf die Väter der Pharisäer, welche das Blut der Propheten vergossen haben (V. 30), und sagt ihnen, daß sie die Söhne der Mörder der Propheten seien und das Maß der Schuld ihrer Väter vollmachen in seiner und seiner Jünger Verfolgung.

Das Angeführte muß nun aber doch noch in einen weiteren Zusammenhang gestellt werden. In der makkabäischen Zeit hat sich im Judentum machtvoll die Hochschätzung derer entwickelt, welche um des väterlichen Glaubens willen Leiden, Verfolgung und Tod auf sich nahmen. Das Märtyrerbild wird geprägt und lebt in der Seele des Volkes.[1]) Der Märtyrer tritt in die Mitte zwischen Gott und Volk, er ruft das Volk zur Buße und leistet Fürbitte für sein Volk, er steht mit seinem Leben ein für seinen Gott und sein Volk.[2]) Die Vorstellung des Martyriums wird aber auch auf die Propheten übertragen. Schon Hebr. 11, 37 nimmt Bezug auf die jüdische Legende, daß der Prophet Jesaja zersägt worden sei. Jeremia wurde als Märtyrer gefeiert, den man gesteinigt habe. Auf vieles andere Derartige spielt Hebr. 11, 32ff. an. Aus Matth. 23, 35 ist zu ersehen, wie lebhaft die Phantasie des Volkes damals mit solchen Märtyrergedanken beschäftigt war, und

[1]) Vgl. A. Schlatter, Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIX, 1915.

[2]) E. Stauffer, Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens, Beiträge z. Förd. christl. Theologie, Bd. XXXII, Heft 2, 1929, S. 75.

wie schon damals der Märtyrergedanke bis auf die Zeit Abels zurückverfolgt wurde. Nicht minder geht aus der Antwort der Hohenpriester und Presbyter auf Jesu Frage nach der Bedeutung der Johannestaufe (Matth. 21, 23ff.) hervor, daß das Ansehen des Täufers im Volk um seines Märtyrertums willen hoch gestiegen war. Hinsichtlich des Leidensgedankens im Judentum darf auch nicht unerwähnt bleiben, daß nach der Katastrophe im Jahre 70 sich stark die Vorstellung ausgebildet hat, die Juden seien das Volk der Märtyrer in der Völkerwelt.

Allein auch dabei darf man noch nicht stehen bleiben. Jesus hat die Verwirklichung dessen sein wollen, was das Judentum vom Messias erwartete. Daher muß die Frage gestellt werden: Kennt das Judentum zur Zeit Jesu die Vorstellung des leidenden Messias? Darüber ist oft verhandelt worden. Man pflegt die Frage zu verneinen. Noch Strack-Billerbeck II, S. 273ff., 282ff., 370 vertritt den Standpunkt, daß der alten Synagoge zur Zeit Jesu der Gedanke an das Leiden des Messias völlig fern gelegen habe.

Allein diese Anschauung bedarf der Revision. E. Stauffer weist in der soeben zitierten Schrift S. 74ff. und in der Zeitschrift für systematische Theologie, Bd. VIII, Heft 1 darauf hin, daß im Judentum die Messiaserwartung in wachsendem Maße die Motive der Märtyrertheologie in sich aufnimmt, bis schließlich der Messias oder der Menschensohn zum Träger des Märtyreramtes schlechthin wird.

Ferner ist Deuterosacharja 11, 4—13, 19 Zeuge dafür, daß die Gottesknechtüberlieferung des Deuterojesaja im Judentum fortgewirkt hat. Denn Sacharja spricht von einem in Hinblick auf Ez. 37 gezeichneten Hirten Gottes, der das Volk geleitet, aber vom Volk verworfen worden ist. Dann aber kommt die Reue über das Volk. „Sie werden sehnsüchtig hinschauen auf den, den man durchbohrt hat, und klagen werden sie um ihn gleich der Klage um den Einzigen, und bittere Trauer empfinden gleich der Trauer um den Erstgeborenen", Sach. 12, 10. Dann soll Jerusalem von Sünde und Unreinigkeit gereinigt werden, und Jahve wird den Geist der Unreinheit aus dem Lande verschwinden lassen.[1]) Es ist gleichgültig, welche geschichtliche Deutung dieser Überlieferung zu geben ist, ob es sich um den letzten gottes-

[1]) E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch. 2. Aufl. 2. Hälfte 1930, S. 545 ff.

fürchtigen und legitimen Hohenpriester Onias handelt oder um eine andere Person. Es ist auch nicht zu ermitteln, ob schon hier eine Kombination des Ez. 37 und anderwärts gezeichneten Hirten und des deuterojesajanischen Gottesknechts in irgendwie messianischem Sinne vollzogen worden ist. Aber das Motiv des jesajanischen Gottesknechts ist in der Makkabäerzeit Deuterosacharja zufolge lebendig gewesen.

In gleicher Richtung gehen die Untersuchungen von J. Jeremias. In seinem Vortrag auf dem zweiten Deutschen Theologentag in Frankfurt a. M.: „Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum", Deutsche Theologie, Zweiter Band, 1929, S. 106—119, stellt er die Behauptung auf, daß dem Judentum der Zeit Jesu die Lehre von dem durch Leiden verherrlichten Erlöser nicht fremd gewesen sei. In einer Reihe von Schriften der pseudepigraphischen Literatur des Judentums — es kommen in Betracht das Buch Daniel, die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches, das vierte Esrabuch, das fünfte Buch der sibyllinischen Orakel und das Targum zu den Psalmen — begegne eine von der herrschenden abweichende Zukunfts- und Erlösererwartung esoterischen Charakters, die den Messias bar^{e}nascha, den Menschen oder, wie man richtiger wiederzugeben habe, „den neuen Menschen" nannte und in ihm einen durch Leiden verherrlichten Erlöser sah.

Der Begriff „Leiden" ist allerdings hier ein anderer als in Jesu Vorstellung. Immerhin, eine Anknüpfung ist vorhanden. Namentlich ist von Belang, daß im Henochbuche Aussagen über den Gottesknecht, insbesondere aus Jes. 53 über den leidenden und erhöhten Gottesknecht, auf den bar^{e}nascha gedeutet werden (s. auch S. 173 Anm.) Aber auch Jesus Sirach, das syrische Baruchbuch, das vierte Esrabuch haben den Gottesknecht auf den Messias gedeutet. Ebenso bezeugt Justin die Deutung von Jes. 53 auf den Messias in gewissen jüdischen Kreisen.

Weiterhin macht Jeremias darauf aufmerksam, daß im damaligen Judentum Deut. 18, 18 und verwandte Stellen dazu geführt haben, in Mose das Vorbild des Messias zu erblicken, und daß das Spätjudentum im Anschluß an das Alte Testament Mose gern als eine durch Leiden verherrlichte Gestalt betrachtet hat. Hierdurch treten Überlieferungen aus der Geschichte Jesu wie der Versuch, Jesus nach der Speisung als zweiten Mose zum König zu machen (Joh. 6), in neue Beleuchtung (s. S. 94). Auch stehen Jesu Gedanken über

das Leiden und die Verfolgung des Mose und der Propheten in offenbarem Zusammenhang mit Anschauungen, die im damaligen Judentum begegnen. Werden die beiden Zeugen Apk. Joh. 11, welche getötet und nach $3^1/_2$ Tagen durch göttlichen Lebensodem auferweckt werden und zum Himmel aufsteigen, richtig auf Mose und Elia gedeutet, so haben wir aus jener Zeit ein weiteres wichtiges Zeugnis für den messianischen Leidensgedanken. Hier ist zu verweisen auf die Verklärung Jesu, wo ihm Mose und Elia erscheinen, und an das im Zusammenhang mit jenem Ereignis gesprochene Wort Jesu Mark. 9, 12f. zu erinnern, Elias sei gekommen und sie haben an ihm getan, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht.

Auch Psalmen wie 18, 22, 31, 69, die von der Errettung der Frommen vom Rande des Todes handeln, sind nach Bornhäuser und Jeremias schon in vorchristlicher Zeit messianisch gedeutet worden. Nicht minder bezieht hierher Jeremias auch Sacharjaworte wie das von dem arm und auf einem Esel einreitenden Messias (9, 9), von dem sein Leben hingebenden guten Hirten (13, 7) und von der Klage um den, den sie durchstochen haben (12, 10—14). Wenn man diesen Gedanken Folge gibt, so treten auch wieder Worte Jesu wie seine Selbstbezeichnung als guter Hirt und das S. 189 über Sach. 12, 10 Gesagte in neue Beleuchtung. Man braucht nicht mehr zu ängstlich zu sein, solche Bezugnahmen auf das Alte Testament auf Jesus selbst zurückzuführen. Derartige Worte haben die Jünger zunächst gar nicht verstanden, da sie in der herrschenden messianischen Erwartung befangen waren. Haben sie sie also überliefert, so haben sie sie nicht selbst geschaffen, sondern auch ihnen waren solche Worte Traditionsgut.

Jesus hat nach dem Gesagten wahrscheinlich in höherem Maße als wir dies heute noch nachweisen können, mit dem Leidensgedanken an Anschauungen angeknüpft, welche damals in gewissen Kreisen des Volkes lebendig waren. Ob man dabei von einer esoterischen Lehre sprechen darf, ist zweifelhaft angesichts des verschiedenartigen Charakters der Schriften, in denen sie sich findet. Sie legen Zeugnis davon ab, daß in jener Zeit in manchen Kreisen des jüdischen Volks Strömungen bestanden haben, die neben der offiziellen Theologie herliefen, und auf die bisher nicht genügend geachtet worden ist. Wie Jesus zu dieser Kenntnis gekommen ist, entzieht sich wie so vieles andere unserm Wissen. Vielleicht in der Synagoge? Die Jünger haben ihr ferngestanden und sie nur langsam

begriffen. Daß unsere rabbinischen Quellen für diese alte Zeit keine entsprechenden Überlieferungen bieten, dürfte nur zum geringeren Teile darauf zurückzuführen sein, daß diese Lehre eine nur von gewissen Kreisen vertretene war. Der Hauptgrund ist wohl, daß die messianischen Lehren des Talmud in scharfem Gegensatz zur Christologie stehen und daher solche Stoffe wie die behandelten unterdrückt worden sind. Man könnte auch fragen, warum bei unserer Annahme in der Überlieferung von dem Prozeß Jesu sich keine Hindeutung darauf findet, daß Jesus leidender Messias habe sein wollen und daß der Hohe Rat das hätte verstehen können. Allein im Hohen Rat ist die offizielle Messiasdogmatik vertreten worden, die einen solchen Messias nicht kannte. Bei dem Auftreten so vieler Pseudomessiasse in jener Zeit und bei dem tumultuarischen Verfahren, das man im Prozeß Jesu einschlug, hat man solche Fragen oder Erörterungen beiseite gelassen.

---

9. Kapitel.

Jesu Leiden.

Es ist festgestellt worden, daß Jesus auf verschiedene Weise und in zahlreichen Wendungen vor seinen Jüngern von dem ihm beschiedenen Leiden gesprochen hat. Der Gedanke, daß sein ihm von Gott übertragener Beruf ihn zum Leiden bestimme, ist ein fester Bestandteil seines Evangeliums.

Nun aber ist es die Aufgabe zu untersuchen, welchen Inhalt dieses Leiden nach der Anschauung Jesu gehabt hat und zu welchem Zweck es ihm auferlegt worden ist.

Nach dem bisherigen Gang meiner Untersuchung kann kein Zweifel sein, an welcher Stelle der Hebel einzusetzen ist. Nicht bei den Menschen und ihrem Zustand, nicht mit einer geschichtlichen Betrachtung, sondern bei Gott und Gottes Willen. Das ihm beruflich auferlegte Leiden hat Jesus als Gottes Willen verstanden. Aus Jesu Gottesglauben folgt die Notwendigkeit des Leidens des Bringers des Reiches Gottes.

Man könnte darauf verweisen, daß der alttestamentliche Gottesknecht und andere alttestamentliche Vorbilder ihm den Gedanken an die Notwendigkeit seines Leidens nahegelegt haben. Aber in keinem dieser Vorbilder hat Jesus das bereits verwirklicht gesehen,

was ihm beschieden war, sondern sie sind ihm nur Wegweiser gewesen, und zwar eben zum Verständnis des Heilswillens Gottes, den er erst in seiner eigenen Person voll verwirklicht gesehen hat. So wenig wir Anlaß haben zu dem Urteil, daß Jesus seine eigene Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft bereits in irgendeiner alttestamentlichen Person verwirklicht gefunden hätte, so wenig hat er dort den ihn erfüllenden Leidensgedanken in vollem Umfang bereits ausgesprochen gefunden.

Inwiefern das Alte Testament ihm Wegweiser gewesen ist, ist leicht ersichtlich. Hinter allem, was es berichtet, stand für ihn Gottes Heilswille und die Führung der Heilsgeschichte durch Gott. Diesem Heilswillen hat die Menschheit und insbesondere das Volk der Gnadenwahl Gottes immer widerstrebt. Daher ist auch für Jesus die Geschichte Israels eine Geschichte der Prophetenmorde und des Leidens der Gottesboten gewesen. Wie hätte er erwarten dürfen, daß ihm, dem Vollender der Heilsgeschichte, ein anderes Los zuteil werden würde?

Schon von hier aus erfährt die Tatsache, daß Jesus öfters von dem göttlichen Muß seines Leidens gesprochen hat, Beleuchtung. Aber dieser Gedanke kann ja nicht der entscheidende sein.

Schon das Geschick der Propheten hat einen inneren Grund, und dieser tritt in der Person und dem Geschick Jesu mit völliger Klarheit zutage. Der tiefste Grund ist die menschliche Sünde, und das wird offensichtlich in der Berufsaufgabe und dem Geschick des Bringers des Gottesreiches. Das Reich Gottes kann nicht kommen, wenn nicht die Menschheit in den Zustand versetzt wird, der allein die Teilhaberschaft am Reiche Gottes ermöglicht, die Beseitigung der Sünde und die Herstellung eines dem heiligen Willen Gottes entsprechenden Lebensstandes. Anders ausgedrückt, die Gottesherrschaft ist nur da, wo Gottes Wille wirklich erfüllt wird. Diesen Gott, der sich anschickt, seinen heiligen Willen auch auf der Erde, in der Aufrichtung seines Reiches auch auf der Erde zu verwirklichen, hat Jesus verkündigt. Das konnte er aber deshalb, weil er in seinem Lebensbestande diesen Willen Gottes verkörperte. Er trug die Seligkeit des völligen Geeintseins mit Gott in sich, und er stellte sich Gott zur Verfügung, die Menschheit in seine eigene Gemeinschaft mit Gott hineinzuziehen. Er ist der König des Gottesreiches in der Ausführung dieser Berufsaufgabe.

Diese Gedanken sind Jesus nicht erst im Laufe der öffentlichen Wirksamkeit erwachsen, sondern sie stehen fest seit der Taufe und Versuchung, wie im Voranstehenden gezeigt worden ist. Jesus hat die Sündertaufe empfangen, und auf Grund seiner Bereitwilligkeit, in die Sünde des Volkes oder, wie wir nunmehr auch sagen dürfen, in die Sünde der Menschheit selbst einzugehen, ist er von Gott als Sohn proklamiert worden, ist ihm die Herbeiführung des Reiches Gottes übertragen worden.

Nun muß aber Jesus in den Zusammenhang der biblischen Grundgedanken gestellt werden. Nach biblischer Anschauung ist die Sünde durch Adam in die Menschheit gekommen und hat allgemeine Herrschaft über das Menschengeschlecht gewonnen. Gott aber hat den Tod als Strafe der Sünde geordnet. So steht für Jesus in Sicht das Erleiden des Todes, sobald er sich in den Zusammenhang der menschlichen Sünde begibt. Jesus hat ja auch in der Jordantaufe symbolisch die Tötung an sich vollziehen lassen. Denn die Taufe war Symbol des Sterbens des Menschen in seiner irdischen, sündigen Beschaffenheit.

Auch der weitere Gedanke ist von Bedeutung, daß der Satan der gegenwärtige Herr der Welt ist. Im dritten Gang der Versuchung setzt sich Jesus innerlich mit der Möglichkeit auseinander, daß er die Herrschaft der Welt an sich risse. Aber damit käme er in die Gewalt des Satans, da die Welt sündig ist. Das Evangelium enthält dann auch weiterhin Hinweise auf die Jesus beherrschende Anschauung, daß die Aufrichtung des Gottesreiches nur im Kampf mit dem Satan und seinem Reich geschehen kann, Matth. 12, 28; Luk. 10, 18 u. a. Insbesondere aber ist das harte Wort Jesu an Petrus Matth. 16, 23 bezeichnend, als dieser den Meister veranlassen will, den Leidensweg nicht zu gehen. In solchem Ansinnen erblickt Jesus Einfluß des Satans. Hier liegt die Anschauung vor, daß Jesu Leiden die Macht des Satans brechen wird. Das wird johanneisch so ausgedrückt (Joh. 12, 31), es gehe mit dem Tode Jesu das Gericht über die Welt. „Nun wird der Fürst dieser Welt ausgestoßen werden," vgl. 16, 11. An einer anderen Stelle, Joh. 14, 30, sagt Jesus, es komme der Fürst dieser Welt, der Satan bemächtige sich seiner in seinem Tode. Aber, fährt er fort, er hat nichts an mir. Gott ist mächtiger als der Satan. In Gottes Hut steht Jesus auch im Todesleiden. In diesem Leiden wird Gottes Wille zur Durchführung gebracht, dem der Satan ohnmächtig gegenübersteht.

Es ist also die Anschauung Jesu gewesen, Gott verlange von ihm, dem Bringer des Reiches, die Hingabe des Lebens in den Tod.

Was für eine Gottesanschauung steht hinter diesem Berufsbewußtsein?

Wir haben uns zu erinnern, daß Jesus sich beauftragt gewußt hat, dasjenige in seiner Person auszuführen, was Gott in der Heilszeit selbst zu tun im Alten Testament verheißen hat. Ich verweise auf die Ausführungen S. 146 ff. Daher könnte man zu dem Paradox verleitet werden: wenn Jesus am Kreuz für die Menschheit stirbt, stirbt Gott selbst für die Menschheit. Man braucht das Wort nur niederzuschreiben, um zu sehen, so kann man die Sache nicht fassen. Zwischen Gott und Mensch besteht eine Schranke. Nur ein Mensch kann am Kreuz sterben. Und doch ist ja wohl der Grundgedanke des Kreuzes, daß diese Schranke fallen soll, dadurch, daß Gott selbst sie niederreißt.

Das ausgesprochene Paradox enthält doch einen Kern von Wahrheit. Dieser läßt sich in den Satz fassen: was an Jesus geschieht, ist Gottes Werk. Gott selbst handelt an und in Jesus, gerade auch am Kreuz. Dieser Gedanke hat durch Paulus eine apostolische Fassung erhalten, in welcher auch die sachliche Seite mit zum Ausdruck kommt: „Gott war in Christus die Welt mit sich selbst versöhnend" (2. Kor. 5, 19). Das ganze Heilswerk kommt nach dem Apostel aus Gott, der uns mit sich selbst durch Christus versöhnt hat (2. Kor. 5, 18). Nicht viel anders ist der Gedanke Röm. 3, 25, Gott habe Christus (im Kreuz) in die Öffentlichkeit herausgestellt als Sühnmittel, durch den Glauben, in seinem Blut. Immer ist die Vorstellung, daß dasjenige, was Christus in seiner Hingabe in das Todesleiden tut, Gott selber tut.

So hat es ja doch auch Jesus selbst angesehen. Wir haben uns zu erinnern, daß die Sohnesstellung für Jesus die Notwendigkeit des Eingehens in die Sünde des Volkes in sich schloß (Tauferlebnis). Der gleiche Gedanke begegnet im Johannesevangelium, wenn Jesus sagt, der Vater habe also die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben habe (Joh. 3, 16). Charakteristisch ist aber in diesem Zusammenhang, daß im Vorangehenden von der Notwendigkeit der Erhöhung nicht des Sohnes, sondern des Menschensohnes an das Kreuz und zu himmlischer Würde die Rede ist. Es fließen, wie im Voranstehenden im einzelnen nachgewiesen worden ist, bei Johannes wie in der Synopse die Vor-

stellungen des Sohnes und des Menschensohnes ineinander über. Diese göttliche, zu himmlischer Würde und Machtstellung bestimmte Person muß vorerst durch das tiefste Leiden hindurchgehen.

Wir fragen warum?

Die Antwort liegt nahe, wenn wir daran denken, für wen Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat. Für wen war nach Jesu Verkündigung das Evangelium bestimmt? Es sind zwei Klassen von Menschen, die man nicht deutlich voneinander scheiden kann, die Armen im Geist und die Sünder. Sie sollen hinübergerettet werden in den neuen Äon, sie sind zu Bürgern des Gottesreiches bestimmt, wenn von ihnen genommen sein wird, was der Druck des irdischen Lebens für sie ist, das Leid, die Not, die Unzulänglichkeit der Dinge dieser Welt, die Sünde. Aus den Seligpreisungen der Bergpredigt und anderen Worten Jesu geht dies klar hervor. Dies Ziel ist aber nur zu erreichen durch das Sterben. Erst wer durch den Tod hindurchgegangen ist, kann die Vollkommenheit der Kinder Gottes erlangen.

Dies zeigt Gott den Menschen an dem Todesleiden seines geliebten Sohnes. Gott gibt auch ihn in das Geschick, welches die durch die Sünde von Gott abgefallene Menschheit zu tragen hat. In dem Tode dieses Christus soll die Menschheit das göttliche Gericht über die Sünde und das verderbte irdische Leben erkennen. Aber ist dieser Tod erlitten, so ist er zugleich Herausführung aus dem Gericht. Gott tut damit, daß er den Sohn nicht im Tode läßt, sondern aus dem Tode zu göttlicher Macht und Herrlichkeit führt, kund, daß sich der neue Äon zu verwirklichen beginnt und die Herrschaft Gottes anbricht. An der Person des Sohnes vollzieht sich urbildlich und vorbildlich, was allen denen beschieden ist, die Gott zu Gliedern des Gottesreiches bestimmt hat. Es ist ja doch Evangelium, was Jesus gebracht hat. Er verkündigt Gott als den Vater. Die göttliche heilige Liebe wird von ihm in diesem seinem Leiden und Auferstehen mitten hinein in die sündige Menschheit gestellt.

Aber zunächst muß noch der Gerichtsgedanke weiter verfolgt werden. Es ist festgestellt worden, daß sich das göttliche Gericht über die menschliche Sünde in dem Kreuzestod Christi in erschütterndem Ernst auswirkt. Von der Taufe an steht für Jesus das Sterben in Sicht. Aber es ist für ihn noch eine Frage an Gott, ob er ihn diesen Weg führen wird. In der Seele Jesu lebt eine doppelte Möglichkeit, die eine, daß Gott ihm den Leidensweg ersparen könne. Das ist uas dem Kampf in Gethsemane ersichtlich. Aber überwiegend

erfüllt ihn doch der Gedanke von der göttlichen Notwendigkeit seines Leidens. Schon im Zusammenhang der Frage der Johannesjünger nach dem Fasten der Jünger Jesu hat Jesus von dem ihm bevorstehenden gewaltsamen Tod gesprochen (Mark. 2, 19), noch deutlicher ist das Wort: „Ich muß mich mit einer Taufe taufen lassen, und wie fühle ich mich bedrückt, daß das erst vollendet sein möchte“ (Luk. 12, 50). Jesus sah in Seelenangst dieser schwersten von ihm zu tragenden Aufgabe entgegen. Das gleiche zeigen die Überlieferungen betreffend Jesu Seelenkampf in Gethsemane, der in der Jüngerschaft auf das stärkste nachgewirkt hat. Ist uns doch noch Hebr. 5, 7—9 ein erschütterndes Zeugnis darüber erhalten geblieben, welches in einzelnen Zügen des Seelenkampfes („mit starkem Geschrei und Tränen“) weit über die Schilderung der Synoptiker hinausgeht. Hier sehen wir tief in das furchtbare Ringen Jesu mit dem ihm von Gott auferlegten Todesleiden hinein.

Aber die Überlieferung, in der sich zusammenfaßt, was über das Leiden Jesu zu sagen ist, ist ja doch sein Kreuzesruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Matth. 27, 46 par.).

Man darf dem Inhalt und dem Ernst dieses Wortes nichts abbrechen. Es ist ein Ruf Jesu aus Seelen- und Todesqualen heraus, in welchem er zum Ausdruck bringt, daß er Gottes Nähe nicht mehr empfindet, sondern sich von Gott verlassen fühlt. Der Mensch, dessen ganzes Leben und Wirken nichts anderes war als ein einziger Dienst Gottes, geleistet aus seiner niemals getrübten Gottesgemeinschaft heraus, stößt in der Stunde des Todes den verzweifelten Ruf aus, daß Gott ihn verlassen habe. Keine Theologie kann zutreffend schildern, was Jesus in jener Stunde empfunden hat. Denn in das Seelenleben dieses reinen Menschen können ja wir Sünder nicht eindringen. Aber in Sicht steht dies: Jesus fühlt sich der Macht der Finsternis, der Macht des Satans preisgegeben. Er erfährt es selbst, was der Tod als der Sünde Sold bedeutet. Er ist sich bewußt, daß Gott, Gott selbst, ihn in diese Stunde hineingeführt hat und ihn diese schwerste Last voll und ganz tragen läßt, ohne ihm etwas zu ersparen.

Wiederum ist es der Apostel Paulus gewesen, welcher Worte geprägt hat, in denen dies Geschick Jesu unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt ist: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht“ (2. Kor. 5, 21), und „Christus ist für uns

ein Fluch geworden" (Gal. 3, 13). Ja, den Fluch Gottes über die Sünde hat Jesus im Tode ganz erfahren.

Allein wollte man, wie es so oft geschehen ist und noch geschieht, damit den Kreuzesruf Jesu für erschöpft halten, so würde man fehlgehen. Dann bliebe freilich die Möglichkeit, daß Jesus am Kreuz sich der Verzweiflung hingegeben habe. Sollte wirklich die stete Gottesgemeinschaft Jesu am Kreuz versagt, sollte er am Kreuz gar an seinem Lebenswerk verzweifelt sein? Fiele nicht bei der geschilderten Betrachtung dieser Zug völlig aus dem Bilde Jesu heraus?

Ich habe anzuknüpfen an das, was S. 184 f. ausgeführt worden ist. Das genannte Kreuzeswort ist nicht von Jesus selbst geprägt worden, sondern es ist Zitat aus Ps. 22. Daher muß geurteilt werden, daß diesem Kenner des Alten Testaments in der Stunde der höchsten Not der 22. Psalm vor die Seele getreten ist. Dieser Psalm ist das Gebetsringen eines in tiefer Bedrängnis und Verlassenheit Befindlichen mit Gott. Ergreifend ist, mit welchen Farben die Seelenangst dieses Gequälten beschrieben wird. Aber dann wendet sich der Psalmist an Gott um Hilfe und Errettung. Er verspricht, Gottes Namen den Brüdern verkündigen zu wollen, und so endet der Psalm in einen Lobpreis Gottes aus. Alle Enden werden sich zu Jahve bekehren. Ihm gehört das Königtum. Er herrscht über die Heiden.

Erst wenn wir auch diese Gedanken als den Inhalt des Seelenringens Jesu am Kreuz erkennen, verstehen wir seinen Ausruf ganz. Auch in der schwersten Stunde seines Lebens ist Jesus an Gott nicht verzweifelt. Der Notschrei des Gefühls der Verlassenheit von Gott hat zum Untergrund doch das sichere Bewußtsein Jesu, daß Gott ihn aus dieser Stunde herausführen und seinen Namen und sein Heil durch ihn, seinen Sohn und Gesandten, verherrlichen werde. Es ist ja doch das Geschick auch des Gottesknechtes das gleiche. Stets hat Jesus, wenn er von seinem Leiden sprach, dabei die darauf folgende Verherrlichung mit ins Auge gefaßt. Und ausgehaucht hat er sein Leben mit dem Gebetsruf: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist."

Bei diesem Verständnis schließt sich dies Kreuzeswort mit allen sonstigen Selbstaussagen Jesu über sein Leiden zur Einheit zusammen, und das Bild Jesu bleibt für die geschichtliche Betrachtung eine Einheit.

Im Kreuz seines Sohnes spricht Gott eine Sprache, die nicht überhört werden kann. Er handelt an seinem Sohn und läßt ihn in Todesnot die Gottverlassenheit fühlen, die er im menschlichen Tode als seine Ordnung gesetzt hat, nachdem der Mensch sündig geworden war. Aber er führt ihn dann nach dem Tode durch die Auferstehung und himmlische Erhöhung empor zu der Vollendung, deren Träger und Vermittler an die Seinen er fortan sein soll. Nur so, wenn durch den Sohn die Menschheit entsündigt ist, und der Auferstandene und zu Gott Erhöhte seine himmlische Kraft an den Menschen verwirklicht, kann das Reich Gottes kommen.

Aber Jesus hat ja auch selbst eine Ordnung für seine Gemeinde geschaffen, aus der die im Voranstehenden ausgesprochenen Heilsgedanken eine greifbare Ausprägung erfahren haben, das Abendmahl.

Zwei Grundgedanken des Abendmahls kommen hier für uns in Betracht. Der erste ist, daß durch Jesus ein neuer Bund errichtet wird, der zweite, daß dies durch das Vergießen des Blutes Jesu geschieht. Erst mit der Hingabe Jesu in den Tod wird der neue Bund gegründet. Was für eine Gabe aber in diesem den Bundesgliedern vermittelt wird, ist auch ganz deutlich, es ist die Vergebung der Sünden und die Versetzung in die Lebensgemeinschaft des Christus. Schon die alttestamentliche Prophetie hat einen neuen Bund erwartet, in dem Gott die menschlichen Verfehlungen vergibt. Gott will in der Heilszeit reines Wasser über sein Volk sprengen, daß sie rein werden. Er will ihnen ein neues Herz geben, seinen Geist in ihr Inneres legen und in ihr Herz schreiben. So will er ihr Gott sein und sie sollen sein Volk sein, s. S. 130.

Die Erfüllung dieser Verheißung vollzieht sich nach Jesu Vorstellung durch seinen Tod. Das Vergießen seines Blutes ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß nunmehr die Kräfte des neuen Äons wirksam werden können. Diese Doppelheit liegt für Jesu Anschauung sicher und fest in seinem Tode beschlossen. Dieser Tod ist Erlösungstod, das Ende der Menschheit, die durch die Sünde von Gott getrennt ist, und der Anfang der neuen Menschheit, die von den Kräften des zu Gott erhöhten Christus lebt.

Das Wort, daß der Menschensohn gekommen sei, zu dienen und sein Leben zum Lösegeld für viele zu geben (Matth. 20, 28; Mark. 10, 45), welches direkt an Jes. 53 anknüpft, hebt nur die negative Seite des Erlösungswerkes Christi hervor, entsprechend dem Zusammenhang, in dem es gesprochen worden ist. Auch hier ist es die

Hingabe seines Lebens in den Tod, wodurch er die Erlösung bewirkt. Es ist ein Loskauf, den er in seinem Tode vollzieht, nämlich aus der durch die Sünde verursachten Schuldverhaftung Gott gegenüber. Aber dies ist die geschichtliche Aufgabe des Menschensohns, dazu ist er „gekommen". Das heißt, es ist Gottes Wille, den er damit ausführt. Weitere Fragen, die wir hier anzuknüpfen hätten, werden in diesem Wort nicht beantwortet.

Somit sind wir in die Lage versetzt, Anschauungen beiseite zu stellen, welche vielfach zum Verständnis dieses Todes ausgesprochen worden sind, und die doch die eigentliche Bedeutung nicht treffen.

Weit weg liegt für uns die dogmatische Vorstellung, daß der Tod Jesu ein Ausfluß des Zornes Gottes sei. Einen Gott, der seinen Zorn an der Menschheit zum Ausdruck bringe und der in dem Tod des Christus ein Strafgericht an den Menschen vollziehe, hat Jesus nicht verkündigt. Auch der Gedanke einer dinglichen Leistung, die Jesus an Gott habe darbringen müssen, und zwar einer Leistung, die das Äquivalent der zu sühnenden Schuld der Menschheit wäre, ist weit abzuweisen, aus dem gleichen Grund. Auch einen solchen Gott hat Jesus nicht verkündigt.

Schwerer wiegen Einwände wie die, niemand könne die Schuld eines andern auf sich nehmen. Jeder müsse für sich selbst stehen. Und der andere, Gott könne nicht einen Unschuldigen an Stelle eines Schuldigen bestrafen. Doch auch sie gehen an der Gottesanschauung Jesu vorbei.

Würde es sich um die Durchführung juristischer Normen handeln, so wäre allerdings die Beanstandung zutreffend. Juristisch ist das Aufsichnehmen der Schuld eines andern ein Unding. Ebenso unmöglich wäre die Bestrafung eines Unschuldigen an Stelle eines Schuldigen. Aber um juristische Fragen handelt es sich hier nicht. Zudem kennt die Menschheitsgeschichte weithin den Gedanken, daß Einer, ein Haupt oder ein König, eintritt für eine hinter ihm stehende Gesamtheit, und auf sich nimmt, was diese angeht, ebenso wie umgekehrt eine Gesamtheit zu leiden hat, was der Führer verfehlt. Eine mechanisierende und individualisierende Betrachtung ist nicht am Platz.

Aber was bedeutungsvoller ist, es handelt sich in unserer Frage gar nicht um rein menschliche Verhältnisse, so daß die Berufung auf unser an Kants Ethik gebildetes moralisches Empfinden die Sache

nicht trifft. Es handelt sich um Gott, Gottes Handeln und die Führung der menschlichen Heilsgeschichte durch Gott.

Kann man Gott mit rein menschlichen Maßstäben messen? Gott und Gottes Ordnungen sind unwiderruflich. Der heilige Gott hat geordnet, daß der Tod der Sünde Sold ist. Sollte er selbst diese Ordnung aufheben? Kann er von seiner Heiligkeit etwas abbrechen? Aber Gott ist nicht nur heilig, Jesus hat ihn uns als den Gott der unendlichen Liebe verkündigt. Der Liebeswille Gottes ist auf die sündige Menschheit gerichtet. Er will sie zu seiner Reinheit und Heiligkeit emporziehen. Er will sein Reich auf dieser Welt aufrichten. Daher sendet er den, der rein und heilig wie er selber ist, in die Menschheit. Wie in dem einen Haupt der Menschheit alle sündig geworden sind, so sollen in dem zweiten Haupt alle Gottes Kinder werden. Jesus hat sich als König des Gottesreiches gewußt, das heißt aber, er ist sich bewußt gewesen, daß die Teilhaberschaft am Gottesreich nur durch ihn zu erlangen ist. Er vertritt danach die ganze zum Reich bestimmte Menschheit in seiner Person. Was er tut, wird wirkungskräftig für jeden einzelnen.

Nun nimmt er als Gottes Sohn und König des Gottesreiches den Sündertod auf sich und läßt von Gott an seiner Person vollziehen, was der Sünder im Tod erleidet. Er beugt sich im Sinne Gottes und im Einverständnis mit ihm unter die von Gott geordnete Sündenstrafe, was er ja nur als Mensch unter Menschen tun konnte. So aber wird der Fluch und die Strafe der Sünde aufgehoben, und Gott gibt nunmehr allen, welche, was der Sohn getan hat, auf sich selbst beziehen, die Gaben, welche zur Vollendung des Heils führen. Somit ist der Weg zur Erlösung eröffnet.

Es wäre danach falsch, wollte man sagen, Jesus habe es Gott durch sein Sterben ermöglicht zu vergeben, oder aber, Gott sei durch Christi Tod umgestimmt worden. Auch das wäre eine Betrachtung von unten her, von der Menschheit aus gesehen. Es klingt, als ob Gott die Vergebung habe abgerungen werden müssen, und sie ist doch rein und ganz eine Ordnung Gottes selbst. Gott hat selbst den Weg der Versöhnung beschritten. Er brauchte dazu aber einen Menschen, der von den Menschen wegnehmen konnte, was sie von Gott trennt. Dieser Mensch war der Fleisch gewordene eingeborene Sohn des Vaters.

Da wir also das Leiden Christi geschichtlich nur von Gott und der göttlichen Offenbarung aus verstehen können, bleibt auch weit

zurück der Gedanke, daß Christus das Leiden auf sich nehmen mußte, um seinem Heilandsberuf treu zu bleiben. Dann würde man diesen Tod aus einer geschichtlichen Folgerichtigkeit oder Notwendigkeit erklären. Aber Gott hat ja die Geschichte selbst in der Hand. Alles geschichtliche Geschehen war für Jesus Gottes Wille und Tat.

---

10. Kapitel.

Jesus und das Judentum.

Die Untersuchung ist nunmehr an dem Punkte angelangt, wo eine gewisse Zusammenfassung dargeboten werden muß.

In so weitem Maße besteht zwischen Jesus und dem Judentum Übereinstimmung im Gottesglauben, daß man Jesus als geschichtliche Person nicht aus einem anderen Volke als Israel hervorgegangen denken könnte. Es herrscht bei ihm kein Dualismus zweier einander gegenüberstehenden Prinzipien, der Welt des Geistes oder des Lichts und der der Materie, des Guten und des Bösen, keine rationale Weltbetrachtung mit Hervorkehrung des geistigen Prinzips, keine Ineinssetzung von Gott und Natur, keine moralistische Grundbetrachtung des Menschen und der Welt, kein Verständnis der Welt unter dem Hauptgesichtspunkt der Selbsterlösung und der Gottheit als ruhender, unbewegter, keine mystische Grundstimmung, sondern Gott ist für das Judentum wie für Jesus der eine persönliche Gott, der Schöpfer und unbedingte Herr Himmels und der Erde, der souverän am Anfang wie am Ende der Dinge steht, der Welt seine Wege weist, und der auch die Geschichte fest in seiner Hand hält (vgl. S. 128).[1])

Zweitens, der Schöpfergott ist auch der Heilsgott. Marcions biblische Gotteslehre ist falsch. Eine theologische Durchbildung des Problems, woher das Böse stammt, begegnet weder in der alttestamentlichen noch in der jüdischen Religion. Denn die Ansätze dazu in der letzteren sind so dürftig, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Auch Jesus hat darüber keine prinzipielle Belehrung gegeben. Das Böse ist da, der Satan hat die

---

[1]) Vgl. O. Eißfeldt, Vom Werden der biblischen Gottesanschauungen und ihrem Ringen mit dem Gottesgedanken der griechischen Philosophie, Rektoratsrede, Halle (Saale) 1929.

Herrschaft über die Welt zu vergeben (Matth. 4, 8f.). Er ist der Menschenmörder von Anfang an. In der Wahrheit hat er nicht verharrt (Joh. 8, 44). Aber Gott ist Herr auch über die Macht der Finsternis. Das Böse ist Gott nicht gleichwertig. Die Macht des Satans gleicht nicht derjenigen Gottes. Gerade das ist der Gang der Heilsgeschichte, daß Gott den Satan, das Böse endgültig niederwirft und damit seine unbedingte Herrschaft ihren Anfang nimmt.

Auch in einem dritten Punkt besteht Übereinstimmung, darin, daß dieser Gott seinem erwählten Volke Israel seinen Gnadenwillen kundgetan hat, den er an diesem Volke, aber darüber hinaus auch an der ganzen Welt durchführen will.

Aber noch in einer vierten Grundanschauung verrät Jesus seinen geschichtlichen Ursprung, in der Anschauung, daß Gott einen Beauftragten schickt zur Durchführung seines Heilswillens an der Welt. Mag Israel in dieser Erwartung auf gemeinsamem Boden mit der antiken Völkerwelt und insbesondere den Völkern der ausgehenden Antike stehen, so zeigt doch das Judentum wie Jesus eine charakteristische Ausgestaltung gerade dieser Hoffnung.

Aber nun müssen auch die großen Verschiedenheiten aufgezeigt werden, welche in der Gottes- und Heilslehre zwischen Jesus und seiner Zeit, insbesondere dem Judentum, bestehen.

Das erste ist Jesu Selbst- und Berufsbewußtsein. Dies übersteigt jedes Menschenmaß. Wohl kennt das Judentum die Anschauung, daß Gott sich nicht einer Mittelsperson wie des Messias bedient, um den Endzustand des Heils heraufzuführen, sondern daß Gott selbst das Ende und die Vollendung vollzieht. Aber die überwiegende Vorstellung ist doch die, daß Gott einen Messias sendet. Der jüdische Messias ist jedoch keine göttliche Person, sondern er wird als Davidide, als theokratischer König, begabt mit dem Geist, ausgestattet mit Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit und Kraft, gedacht, um das Königreich Davids zu erneuern und einen Zustand des Friedens, der Freude, der Gerechtigkeit und irdischer Glückseligkeit auf der Erde herzustellen. Abweichende Gedanken wie die der Verbindung der Vorstellung des Messias mit der des königlichen Gottesknechts des Jesajabuches oder überhaupt mit dem Märtyrergedanken (s. S. 188ff.), sind in jener Zeit durchaus noch im Fluß. So fest ist der Gedanke des Messias als eines irdischen Herrschers, der Israel zu Glanz und Macht führen und so die nationalen Hoffnungen des Volkes erfüllen wird, im Judentum verankert, daß wir gerade in der neu-

testamentlichen Zeit von falschen Messiassen hören, die aufgetreten sind, und daß diese Hoffnungen in dem Krieg mit den Römern 66—70 n. Chr. und dann in dem Aufstand des Barkochba, des Sternensohnes, um 130 n. Chr. noch einmal mächtig aufgelebt sind.

Die apokalyptische Vorstellung, welche neben der Erwartung eines davidischen Königs Raum gewinnt, verändert allerdings das Bild. Allein man darf nicht übersehen, daß die Gestalt des Menschensohnes Dan. 7 nicht als Messiasperson geschildert wird. Immerhin tut sich bereits Dan. 7 die Frage auf, ob nicht schon hier hinter der Deutung des Menschenähnlichen auf das Volk der Heiligen des Höchsten die ältere auf eine Einzelperson, ein höheres Engelwesen, sichtbar wird. Die in der antiken Welt weitverbreitete Idee vom Urmenschen als dem Heilsträger hat auch in das Judentum Eingang gefunden.

Das Bild des Menschensohnes begegnet in der neutestamentlichen Zeit noch in zwei weiteren Apokalypsen, den Bilderreden des Henochbuches (Hen. 37—71) und im vierten Esrabuche. Auch in diesen beiden Schriften ist „Menschensohn" oder, wie man eigentlich zu übersetzen hat, „Mensch" kein messianischer Titel, ebensowenig wie „der Auserwählte" (Hen. 39 ff.). Allein beide Schriften gebrauchen diesen Ausdruck offensichtlich zur Kennzeichnung der messianischen Persönlichkeit. Damit rückt der Messiasbegriff ab vom Irdischen und nimmt eine Wendung ins Transzendente, Göttliche.

Das sind Bilder und Anschauungen in jüdischen Schriften apokalyptischen Charakters. Hier spielen also theologisches Denken und mythische Spekulation eine Rolle. Treten wir aber an Jesus und dessen Verkündigung heran, so haben wir es mit einem Menschen von Fleisch und Blut zu tun. Jesus nimmt Prädikate für sich in Anspruch, welche jenen mythischen Personen religiösen Denkens beigelegt werden.

Allein so ist der Tatbestand noch nicht richtig ausgedrückt. Jesus wendet zeitgeschichtliche Bilder und Anschauungen auf seine eigene Person an, aber er gibt ihnen einen besonderen Inhalt. Er erhebt den Anspruch, der Gottgesandte zu sein, durch welchen Gott das Heil in der Welt verwirklichen will. Dazu weiß er sich nicht nur mit göttlicher Vollmacht ausgerüstet, sondern er fühlt sich mit Gott vollkommen geeint. Einen Gottgesandten, der mit Gott wesenseins ist, einen Gottgesandten, in dem Gott Mensch wird, kennt das Judentum nicht.

Zweitens wird ersichtlich, daß Jesus aus dem ihm überlieferten alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungs- und Begriffsmaterial etwas Eigenartiges und Neues macht, wenn man den Inhalt seiner Gottesverkündigung ins Auge faßt. Er bringt einen Gott von einer unerhörten Liebe. Seine Verkündigung ist die Freudenbotschaft, daß die Elenden erlöst und die Sünder rein vor Gott werden sollen.

Das ist vollkommen unjüdisch. Gerade auch der Jude lebte ja doch des Glaubens, daß Gott Wohlgefallen habe nur an solchen, welche Gottes Willen erfüllen. Knüpfte Jesus mit seiner Verkündigung an die prophetische Predigt an, so bekamen doch bei ihm Elemente das entscheidende Übergewicht, an die die alttestamentlichen Propheten nicht gedacht hatten. Denn bei Jesu Verkündigung liegt aller Nachdruck darauf, daß die menschliche Sünde beseitigt wird und daß die Menschheit einem Zustand entgegengeführt wird, wo Leid, Unvollkommenheit und Vergänglichkeit dieser Erde aufgehoben sein werden. Jesus hat auf das Nachdrücklichste in verschiedener Weise und immer wieder von neuem ausgesprochen, daß er diesen Zustand herbeizuführen gesandt sei, daß aber zu diesem Zwecke von Gott ihm das Leiden bestimmt sei.

Aber freilich, durchweg ist er von dem Bewußtsein erfüllt gewesen, daß das Leiden für ihn nur Durchgangspunkt sei zur himmlischen Herrlichkeit und der ihm von Gott bestimmten Würdestellung.

Damit war der dritte Gegensatz gegen das Judentum gegeben. Jesus hat ein neues Lebensideal gebracht. Nicht *der* Mensch hat die rechte Stellung Gott gegenüber, welcher glaubt, aus eigner Kraft, durch eignes Tun Gottes Wohlgefallen zu erwerben, und der in dieser Welt sich heimisch einrichtet und in ihr Genüge findet, sondern Jesus wendet sich an die Armen im Geist, an die Sünder und an die unter dem Druck des irdischen Lebens Seufzenden. Diese sind die Anwärter des Reiches Gottes. Er will die Gottesferne der Menschen beseitigen. Er verweist sie auf einen Zustand des eigenen inneren Lebens, in dem sie die Vollkommenheit der Söhne Gottes haben werden, den sie aber nur durch ihn erlangen können.

Die Anknüpfung an das Alte Testament ist auch hier ganz deutlich, vgl. S. 129 f. 135. Auch Psalm Sal. 17 zufolge wird der davidische Messiaskönig ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert. Er wird richten die Stämme des vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volkes. Er läßt nicht zu, daß ferner Unrecht in ihrer Mitte weile, und niemand darf bei ihnen wohnen,

der um Böses weiß; denn er kennt sie, daß sie alle Söhne ihres Gottes sind.

Die Grundanschauung, aus der solche Zukunftsbilder erwachsen, ist die, daß durch Gottes Wirken die schon im Volke vorhandene Gerechtigkeit eine allgemeine sein wird. Es wird eine Steigerung der Gerechtigkeit und Heiligkeit, die dem Volke Gottes bereits eignet, eintreten, die Sünde aber soll vergeben werden. Auch von Geistbegabung in der messianischen Zeit weiß das Alte Testament und das Judentum zu reden. Bei Jesus aber liegt aller Nachdruck darauf, daß er erst die Sünde beseitigen muß, damit das Gottesreich und die Geistbegabung kommen kann. Damit wird aber den Menschen ein neues Ziel gesetzt. Da sie Gottes Kinder bereits schöpfungsmäßig sind und durch Jesus die volle Gotteskindschaft erlangen sollen, so muß fortan als ihre Aufgabe von ihnen erfaßt werden, daß sie nun auch in ihrem Leben die erfahrene Gottesliebe als die Triebkraft ihres eigenen Tuns wirksam werden lassen. So erst werden sie Söhne Gottes in dem von Gott und Jesus gewollten Sinn. Und so erst wird das Reich Gottes vollendet, weil so erst Gottes Wille vollendet wird.

Daß das damit sich auftuende Lebensideal ein unjüdisches ist, haben die Schriftgelehrten und Pharisäer wohl erkannt. Denn sie sind in erbittertem Kampfe gegen dasselbe aufgetreten. War doch der hinter diesem Lebensideal stehende Gott ein anderer als der von ihnen verehrte.

Ein Viertes folgt aus Jesu neuem Gottesglauben, die Aufhebung des jüdischen Kultus und Zeremonienwesens. Jesus brauchte dies Stück des Judentums nicht ausdrücklich außer Kraft zu setzen. Es fiel bei seiner Gotteserkenntnis von selbst dahin. Er hat aber auch als Abschluß der Bergpredigt selbst das Wort gesprochen, daß die volle, unumschränkte Nächstenliebe die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten sei, und ein andermal, daß in den beiden Geboten der Gottes- und Nächstenliebe das ganze Gesetz und die Propheten hängen (Matth. 22, 40). Wo bleibt da Raum für den Tempeldienst und den Opferkultus? Die Religion ist damit auf eine Höhe gehoben, wo nichts mehr Wert hat, als was den Menschen in innere Verbindung mit dem heiligen, uns mit seiner vollen väterlichen Liebe umfassenden und zu sich emporhebenden Gott setzt.

Daher ist aber auch noch etwas Fünftes auszusprechen. Mit Jesu Gottesverkündigung wird aller jüdische Partikularismus und

der jüdische Erwählungsgedanke zerbrochen, alles Politische, Eudämonistische fällt zur Seite. Auch alles im eigentlichen Sinn Mystische hat keinen Raum. Denn unter Sünde und Welt leidet nicht nur der Jude, sondern jeder Mensch. Hat Gott solche Heilsgedanken mit der Welt, so kann die Erwählung eines Volkes, in dem dies Heil vorbereitet wird und in die Erscheinung tritt, wohl geschichtliche Bedeutung innerhalb des Heilsplans Gottes haben, aber ist das Heil da, so gilt es allen Menschen in gleicher Weise. Darüber, daß Jesu Verkündigung nichts Politisches und nichts Eudämonistisches hat, brauche ich kein Wort mehr zu verlieren. Aber auch mystisch ist Jesu Gottesverkündigung in ihrer Grundtendenz nicht, weil er es als seine Aufgabe betrachtet hat, jeden Menschen in das persönliche Verhältnis zu Gott zu führen, in dem er selbst als Sohn stand. Der Christ wird als Person nicht ausgelöscht, sondern als Person zu dem gemacht, wozu er von Gott bestimmt ist. Erst in der Durchführung dieses uns von Gott gesetzten Zieles treten dann Momente ein, die man wohl mystisch nennen kann.

Jesus hat sehr wohl den Abstand seines Lebens in der Gemeinschaft Gottes von der alttestamentlichen Frömmigkeit empfunden. Wie hätte er sonst von der Erfüllung des Alten Testaments reden können. Aber er hat dort die Offenbarung seines Gottes des Vaters nicht nur vorbereitet gesehen, sondern die Spuren des Vaters lagen ihm im ganzen Alten Testament offen. Er hat sie gesehen, auch wo das Judentum achtlos an ihnen vorüberging oder auf halbem Wege stehen blieb.[1]) Und das ist geschehen, weil er in seiner einzigartigen Gotteserkenntnis einen Maßstab besaß, den die vorchristliche Menschheit nicht hatte. Aus seinem Sohnesbewußtsein heraus hat er das Alte Testament gelesen. Die Gottesgemeinschaft, die ihn selbst erfüllte, sah er im Alten Testament bereits angebahnt und erfuhr es als seinen Beruf, sie in der Menschheit heimisch zu machen. Daß das der Wille Gottes mit den Menschen war, entnahm er ebenso der unmittelbaren Offenbarung des Vaters in seinem eigenen Leben

---

[1]) Auch für Hosea ist das Verhältnis Jahves zu Israel ein Ehe- und Liebesverhältnis. Von Gottes Wesen ist dem Propheten die Liebe ein unabtrennbarer Zug (2, 21; 11, 8f.). Das drohende Gericht ist nur Durchgangspunkt, Besserungsgericht über ein neues, bekehrtes Israel. „Seine Geschichte muß wieder in den Anfang einmünden, in das Liebesverhältnis mit seinem Gott in der Wüste, wo das Heil liegt, nachdem die ganze Kultur Kanaans vernichtet ist" E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch übersetzt und erklärt, 2. u. 3. Aufl. 1929, S. 15f.

wie der alttestamentlichen Weissagung. So hat er durch die Hülle der alttestamentlichen Religion hindurchgeschaut und ihre Urkunden und Zeugnisse im Lichte der Erfüllung verstanden.

Er konnte geschichtlich als Jude auftreten und war doch nicht in die Schranken des Judentums gebannt. Es ist eine merkwürdige geschichtliche Erscheinung und ist doch eine geschichtliche Tatsache, daß Jesus mit den Grundbegriffen seiner Verkündigung überall an das Alte Testament angeknüpft hat, aber nur, um diesen Begriffen einen unjüdischen, überjüdischen Inhalt zu geben. Jesus ist der Zielpunkt und zugleich das Ende des Judentums. Es ist ganz folgerichtig gewesen, daß das Judentum ihn ans Kreuz geschlagen und aus seiner Volksgemeinschaft ausgestoßen hat. Denn es hat keinen größeren Gegner des Judentums gegeben, als Jesus war.

---

11. Kapitel.

Jesus und die zeitgeschichtlichen Erlösungsreligionen.

Die Religion, die Jesus gebracht hat, hebt sich aber auch von den andern Religionen ab, in deren Mitte sie getreten ist.

Auch wenn wir diesen Gesichtspunkt verfolgen, haben wir zunächst eine breite Basis gemeinsamer Anschauungen und gemeinsamen religiösen Strebens festzustellen. Handelt es sich doch in jeder fortgeschrittenen Religion um das Verlangen des Menschen, mit der Gottheit in Verbindung zu treten und ihrer teilhaftig zu werden. Befreiung von der Welt, Überwindung des Todes, Wiedergeburt, Vereinigung mit der Gottheit, ewiges seliges Leben sind die Grundziele, die wir in vielen Religionen antreffen, so mannigfaltig im einzelnen diese Gedanken ausgestaltet worden sein mögen.[1])

In der ausgehenden Antike, insbesondere in den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches, treten greifbar vor uns eine Anzahl von Mysterienreligionen, die Isis- und Serapisreligion, die in Ägypten ihren Ursprung hat, die Dionysos-, Orpheus-, Sabazios-, Attismysterien, als deren Mittelpunkt Kleinasien und angrenzende Länder betrachtet werden dürfen, sodann die Mithrasmysterien, die

---

[1]) Für das Nachstehende verdanke ich mancherlei der Vorlesung von W. Weber, „Die Religionen der Römischen Kaiserzeit", gehalten im Wintersemester 1928/29 in der Universität Halle.

von Persien kamen, und andere verwandte Religionen. Die meisten von ihnen machen einen Siegeszug durch die römisch-griechisch-orientalische Kulturwelt. Nicht nur in Rom werden sie heimisch, sondern auch in den römischen Provinzen und Militärstationen haben wir zahlreiche Spuren dieser Kulte. Sie sind in der Ausprägung, in der wir sie durch Schriftsteller, Ausgrabungen, Denkmäler, Münzen und Inschriften kennenlernen, jungen Datums, aber sie enthalten uraltes, zum Teil wohl durch Jahrhunderte und Jahrtausende erhaltenes und wieder lebendig gewordenes religiöses Gut. Die ägyptische Religion scheint besonders zäh autochthone Anschauungen jahrtausendelang festgehalten zu haben. Ist uns doch in einem ägyptischen Grab aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend eine Darstellung der Isismysterien erhalten geblieben.

Woher die Erlösungslehre der Kleinasiaten stammt, ist noch nicht aufgeklärt. Ebenso liegt von der alten persischen Lehre das meiste noch im Dunkel. Indra, Varuna, Mithra sind schon den Hethitern im 14. Jahrhundert vor Christus bekannt. Mithra kommt vor in dem Vertrag mit dem Mitanikönig. Die Hyksos, im zweiten vorchristlichen Jahrtausend im Orient weit zerstreut, waren Indogermanen. In der Aufhellung der Religionen dieser Frühzeit, ihrer Zusammenhänge und des Einflusses, den sie auf andere Völker gewonnen haben, ist noch viel Arbeit zu tun. Sie gehören ohne Frage auch zu den Wegbereitern des Christentums.

Diese Religionen sind alle Erlösungsreligionen. Ihr Mittelpunkt ist ein Mythus von einem sterbenden und wieder auferstehenden Gott. Durch die Darbietung und das Nacherleben der Hauptzüge des Mythus, also des Leidens, Sterbens und Wiederlebendigwerdens des Gottes, wird dem Mysten verheißen, daß er die Gottheit schaue und mit ihr in Beziehung trete, sodann aber auch am Ende der Tage der dauernden Gemeinschaft des Gottes gewürdigt werde. Dem Mysten werden körperliche und geistige Übungen auferlegt, Fasten, Waschungen, Reinigungen, Kasteiungen, Teilnehmen an Festen, Riten, Prozessionen, bestimmten Mahlen, in denen die Mysten Tischgenossen der Götter werden. Es gibt gewisse Stufen der Weihen, zu denen man durch die einzelnen Grade emporsteigen muß. Erst die höchsten Weihen, die Schwerstes auferlegen, wie in kleinasiatischen Mysterien die Entmannung, machen den Mysten zum Throngenossen der Gottheit. Auch die Dogmen werden nur allmählich zugänglich gemacht. Bei den Kleinasiaten spielen orgiastische

Tänze eine Rolle, auf die Abtötung des Körpers kommt es an. Auch das Mönchtum ist bereits vorhanden. Die Mithrareligion ist eine jüngere Form des alten Mazdaismus, sie enthält Reste der alten Zarathustrareligion. Dort begegnet auch eine hohe und strenge Ethik. Aktiver Kampf um das Gute muß ausgeführt werden in der Nachfolge des Gottes. Der Gute steigt empor von Stufe zu Stufe bis zum höchsten Gott, an dem er eschatologisch Anteil bekommt.

Noch eine andere zeitgeschichtliche Religion muß genannt werden. Das ist der römische Kaiserkult. Diese Religion ist die stärkste Parallele zum Christentum. Denn hier handelt es sich um einen Menschen, einen vergöttlichten Menschen, der Gegenstand der Verehrung ist, und der Kaiserkult ist auch Erlösungsreligion, wie wir das besonders in der Ausprägung erkennen können, die dieser Kult in Kleinasien erhalten hat. Denn den Erschöpften und Ermatteten (fessis et lassis) der Menschheit, welche viel gelitten hat, wird im Kaiserkult Erquickung, Frieden und Glück verheißen.

Auf den Stoizismus, welcher gleichfalls starke religiöse Motive hat, brauche ich in diesem Zusammenhang nicht einzugehen.

So verwandt vieles in diesen Religionen äußerlich mit dem Christentum ist, sieht man näher zu, so bemerkt man auch große Verschiedenheiten. Es handelt sich dort und hier um ein Sterben und Auferstehen und eine herrliche Zukunft. Es gibt dort und hier Kultmahle, durch die man in Verbindung mit der Gottheit treten soll, es gibt Bruderschaften, die sich zusammenschließen, es gibt Religionen, in denen auch die Ethik eine Rolle, zum Teil eine bedeutsame Rolle spielt. Aber wie gelangt dort der Myste oder der Gläubige in die Gemeinschaft mit der Gottheit? Durch äußere Mittel, durch Riten, Zeremonien, Magie. Gerade das aber ist im Christentum in seiner ersten reinen Ausprägung ausgeschlossen. Hier handelt es sich um bis in die Tiefe reichende Lebensprozesse. Dort soll der Myste durch äußeres Eingestaltetwerden in den Mythus des sterbenden und wieder auferstehenden Gottes zu dem neuen Leben gelangen. Die so erlangte Schau des Gottes ist beseligendes Erlebnis. Hier, im Christentum, ist die erste Voraussetzung für die Teilnahme am göttlichen Leben, ohne die überhaupt der Heilsweg sich nicht öffnet, die Erkenntnis der totalen Unwürdigkeit, vor Gott zu treten, und daher der Notwendigkeit, daß es durch ein Absterben gehen müsse. Dort betritt der Myste als zum Sterben Bestimmter „das Brautgemach“, es ertönen Klagegesänge, er befindet sich in einer tiefen Grube,

es werden Totenopfer dargebracht, Schrecken verbreitet sich um ihn. Aber dann wird er wieder belebt, es rieselt über den in der Grube Stehenden von oben herab Stierblut, durch welches das Leben des Gottes in ihn eingeht, und nun steigt er als „in Ewigkeit wiedergeboren" aus der Grube empor, er wird mit Milch genährt wie ein Kind, wird bekränzt, und es beginnt die Rückkehr zu den Göttern. Oder der Gedanke der Beseitigung der Zeugungsfähigkeit ist von Bedeutung, so dunkel auch manche dahingehenden Riten noch für uns sein mögen, und so abschreckend und widerlich die wilden Verstümmelungen des kleinasiatischen Orgiasmus sind. Oder es treten uns Anschauungen entgegen, wonach der dem Gott Gehörige durch das heilige Blut, das er mit dem Messer in Verzückung aus seinem Körper schlägt, andere entsühnen könne.

Im Kaiserkult aber ist die in Aussicht gestellte Erlösung eine irdische. Es sollen auf dieser Erde glücklichere Zustände hergestellt werden, nachdem die Zeit des Unfriedens und des Kampfes durch den Kaiser beendet worden ist. Die christliche Erlösung aber verheißt die Befreiung von der Sünde und ein Reich, welches zwar auch diese Erde mit umfassen soll, aber nachdem sie umgestaltet und erneuert worden ist. Das Reich steigt vom Himmel auf die Erde nieder.

Der entscheidende Unterschied aller dieser Religionen vom Christentum liegt, wie wir es schon im Vergleich mit dem Judentum fanden, in dem in der Person Jesu wirksam gewordenen Gott. In ihnen sind es Naturkräfte, in die sich der Mensch einzugliedern oder die er zu überwinden hat, die im Mythus zu Gottheiten geworden sind. Oder die Gottheit ist eine ruhende, die nicht tätig in die Welt und das Menschenleben eingreift. Man kann sich aber in der geschilderten Weise mit ihr in Verbindung setzen. Frühzeitig beginnt auch die Vergöttlichung von Menschen. So sind hethitische Könige schon im zweiten Jahrtausend vergöttlicht worden, sogar schon bei Lebzeiten. In der griechischen Welt, die damit auch Einfluß auf orientalische Denkweise gewonnen hat, ist die Gottheit reine Geistigkeit oder reines Sein. Das Rationale wird im Gottesbegriff das Durchschlagende. Die Sehnsucht der Erlösung konzentriert sich auf das Freiwerden des Geistes vom Körper oder der Materie. In der persischen Religion herrscht ein prinzipieller Dualismus. Der Welt des Lichts steht von Anfang an die der Finsternis gegen-

über. Der Kampf dieser beiden Prinzipien bis zur Niederwerfung der Macht der Finsternis füllt das Weltgeschehen aus.

Ich habe es nicht nötig, demgegenüber noch einmal die Grundzüge des christlichen Gottesglaubens vorzuführen, verweise vielmehr auf die Zusammenfassung S. 202f. Nur das muß hervorgehoben werden, was den charakteristischen Unterschied der christlichen Gottes- und Erlösungslehre von der der zeitgeschichtlichen Erlösungsreligionen ausmacht.

Der christliche Gott greift selbst in die Geschichte der sündigen Menschheit ein, um sein Reich in der Menschheit aufzurichten. Dies Reich ist der Zustand der Dinge auch auf dieser Erde, in welchem nichts anderes herrscht als Gottes souveräner heiliger Wille. Einen solchen Gott kennt keine der antiken Erlösungsreligionen. Ihr Gott ordnet vielmehr den Weg, auf dem der Mensch zur Gottheit emporsteigen kann.

Auch das ist etwas für jene Religionen Unerhörtes, daß Gott einen Menschen sendet, der die ganze Fülle der Gottheit in sich trägt, seinen Sohn, und daß er diesen Menschen den Sündertod für die von ihm abgefallene Menschheit sterben läßt, um so die Sünde zu tilgen, die Kraft eines neuen Lebens, die Kraft des göttlichen Geistes in der Menschheit heimisch zu machen und so sein Reich beginnen zu lassen. War den Juden das Kreuz des Christus ein Ärgernis, so war es den Griechen — und damit meint der Apostel die gesamte nichtjüdische Menschheit — eine Torheit. Gerade aber auf diese Verkündigung hat das junge Christentum entscheidenden Wert gelegt, daß durch das Kreuz des Christus die Sünde getilgt wird, und daß durch die auf den Tod gefolgte Auferstehung des Christus und die ihm nun verliehene göttliche Vollmacht die Kräfte der himmlischen Welt entbunden seien und nun in den an Christus Gläubigen zu einem neuen Leben nach dem Willen Gottes wirksam werden. Damit beginnt nach urchristlicher Auffassung das Reich Gottes auf Erden in die Erscheinung zu treten.

Ist doch der christliche Gott kein ruhender und unbewegter, sondern ein tätiger Gott, der auch den Menschen zum Handeln, zur Betätigung bestimmt hat, nämlich zu solcher, welche seinem eigenen Sein und Wesen entspricht. Wie Gott selbst ist, sollen auch die Menschen werden. Sie sind zur Gotteskindschaft berufen. Wie weit entfernt ist diese Lehre von der jener Religionen, deren Ziel es war, den Menschen zur Schau Gottes zu führen.

Aus dem Gesagten folgt noch ein weiterer grundlegender Unterschied. Im Christentum ist der Ausgangspunkt nicht der Mensch, das Individuum. Nicht um die Erlösung des Einzelnen handelt es sich, sondern Gott vollzieht ein Weltgeschehen, welches den Einzelnen in sich begreift.

Ist aber der Christus dieser Gesandte, Offenbarer und Mittler Gottes, so rückt er ein in den Zusammenhang des Mythus, wie wir ihn in der vorchristlichen Religionsgeschichte in reicher und mannigfaltiger Weise ausgeprägt finden. Der mythische Gedanke ist die Erhebung eines Menschen zu göttlicher Würde und Macht. Hier aber haben nicht Untertanen oder Verehrer ihn in die göttliche Sphäre emporgehoben, sondern Jesus selbst tritt auf in dem Bewußtsein, daß diese Würde ihm zukomme. Er steht in der Geschichte der Menschheit als solcher da, der Menschheit und Gottheit in seiner Person geeint sieht, und nicht nur als solchen weiß er sich, sondern als den von Gott Gesandten mit dem Auftrag, in sein eigenes gottgeeintes Sein die Menschheit einzubeziehen, mit andern Worten, die Menschheit des Reiches Gottes und aller in diesem beschlossenen Güter teilhaftig zu machen.

Es ist die Schicksalsfrage der christlichen Religion, ob dieser Anspruch, den Jesus erhebt, der Wirklichkeit entspricht. Das junge Christentum hat in einem raschen und unaufhaltsamen Siegeslauf die römische Kaiserreligion und die damaligen Erlöserreligionen überwunden. Was die griechische Religion in der Epiphanievorstellung und die Erlösungsreligionen in ihren Göttermythen wollten und darstellten, bot die christliche Religion in ungeahnter und die menschliche Sehnsucht stillender Weise dar. Der Glaube der Urchristenheit, daß in der Person Jesu Gott in das menschliche Fleisch eingegangen war, hat die christliche Religion zur Siegerin über alle damaligen Religionen gemacht.[1])

[1]) Die These K. Holls, Urchristentum und Religionsgeschichte (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. II, S. 9 ff.), daß das junge Christentum allein durch seinen neuen „Gottesbegriff" über die zeitgeschichtlichen Religionen gesiegt habe, bedarf sonach der Ergänzung, wie sich bereits in dem Kapitel: „Jesus und das Judentum" gezeigt hat. Das, was Gott in und an Christus getan hat, muß mit einbezogen werden. Die große Christustatsache, die Gott in die Welt hineingestellt hat, muß in ihrer grundlegenden Bedeutung gewürdigt werden. — Zur Diskussion über Holls These vgl. A. von Harnack, Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas 1924, S. 17 ff., Wilh. Weber, Römische Kaisergeschichte u. Kirchengeschichte 1929, S. 43. 65, Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums 1929, S. 16 f.

Die christliche Verkündigung hielt sich aber nicht in der Reinheit, in der sie in die Geschichte der Menschheit eingetreten war. Frühzeitig hat sie Elemente aus den sie umgebenden Religionen aufgenommen, magische, mystische, philosophische, politische. So konnte es nicht ausbleiben, daß sie von ihrer Wirkungskraft verlor und eine innere und äußere Entwicklung nahm, die von ihrem Ursprung abführte, oft in starker Weise.

Auf diesen Entwicklungsgang näher einzugehen, liegt außerhalb dieser Untersuchung. Auch von der Erneuerung des urchristlichen Glaubens in der Reformation habe ich jetzt nicht zu handeln. An jede Zeit in ihrer eigentümlichen geistigen Ausprägung tritt die Frage nach Christus in ihrer vollen Schwere von neuem heran. Denn ist er das, was er selbst hat sein wollen, so geht er als der einzigartige Gottgesandte durch alle Völker und Zeiten in gleicher Hoheit und Kraft.

Allein nunmehr muß die Frage aufgeworfen werden, ob Jesus selbst bereits den Gegensatz seiner Verkündigung nicht nur gegen das Judentum, sondern gerade auch gegen damalige Weltreligionen gekannt hat. Ich habe Kap. 1 und 2 nachgewiesen, daß Jesus besonders an die Prophetie des Jesajabuches angeknüpft hat, in welcher der Blick über Israel hinaus auf die Völkerwelt gerichtet wird, ferner, daß wir aus seinem Munde eine Anzahl Worte haben, in denen er von der Verkündigung des Evangeliums an die Völkerwelt gesprochen hat. Einen partikularistisch-jüdischen Standpunkt hat Jesus nicht eingenommen. Er hat ja auch seinen Gegensatz gegen das Judentum sehr stark zum Ausdruck gebracht, und er ist vom Judentum verworfen worden.

Aber hat er außerisraelitische Religionen gekannt, und hat er zu ihnen Stellung genommen? Wir haben in den Evangelien keine Aussagen von ihm, welche diese Annahme nahelegten. Hat er sich doch bewußt in seiner Verkündigung an das jüdische Volk gewendet und sich mit dessen Lehrern und Führern auseinandergesetzt.

Es führt auch nicht weiter, wenn man darauf hinweist, daß im damaligen Judentum aller Wahrscheinlichkeit nach auch eine gewisse Kenntnis religionsgeschichtlicher Erwartungen anderer Völker vorhanden gewesen sein wird, wie umgekehrt aus Anlaß des jüdischen Krieges 66—70 n. Chr. römische Schriftsteller, Suetonius und Tacitus, von der im Orient umgehenden Sage von dem baldigen Auftreten eines Welterlösers aus dem jüdischen Volk berichten. Auf

diese Weise wäre höchstens ein Wahrscheinlichkeitsschluß zu erreichen.

Wohl aber ist von Bedeutung, daß Jesus mit der Reich-Gottes- und der Menschensohnvorstellung an das Danielbuch angeknüpft hat. In dieser auch für das Judentum richtunggebenden Apokalypse ist der Standpunkt durchaus universalistisch. Der Blick umfaßt die ganze Völkerwelt. Es wird das Drama des Weltgeschehens vorgeführt. Den krönenden Abschluß der Menschheitsgeschichte bildet das Reich der Heiligen des Höchsten, welches die vorangehenden Weltreiche ablöst. Als Repräsentant dieses Reiches erscheint der Menschensohn.

Mit der Vorstellung des Menschensohns treten wir aber in ein religionsgeschichtliches Problem ersten Ranges ein. Der Mensch-Menschensohn ist eine mythische Gestalt, welche wir in den verschiedensten Ausprägungen in einer Reihe antiker Religionen antreffen. Ihr zugrunde liegt die Anschauung, daß die menschliche Seele aus den Lichtregionen hinabgesunken sei in die Welt der Materie, daß der Urmensch in den Urzeiten diesem Schicksal verfallen sei, sich aber wieder emporgerungen habe zur oberen Welt, und daß er daher als der erste Erlöste auch der Erlöser der Menschheit zu werden bestimmt sei.

Diese Vorstellung hat auch Eingang in die jüdische Religion gefunden. Hier haben wir den unwiderleglichen Beweis, daß auch das Judentum mit seinen Erlösererwartungen geschichtlich nur im Zusammenhang mit anderen zeitgeschichtlichen Religionen ganz verstanden werden kann. Aber auch Jesus ist in diesen Zusammenhang einzureihen. Der Inhalt, den er dieser Gestalt gegeben hat, indem er die Vorstellung auf sich selbst anwendete, ist durchaus einzigartig. Aber es ist doch das gleiche vielfach verwendete Bild, welches auch er aufgenommen hat. Damit tritt auch er in diese Reihe religionsgeschichtlicher Betrachtung ein. Und das alle diese Religionen Verbindende ist der Erlösergedanke.

Die Ausprägung aber, die die Menschensohnvorstellung durch ihn erhalten hat, nähert sie stark auch dem griechischen Epiphaniegedanken. Denn sowohl die Synopse wie Johannes unterscheiden am Menschensohn das Sein auf Erden und das Sein im Himmel. Dazu tritt im Johannesevangelium die Präexistenzvorstellung, die in der Synopse nicht ausgesprochen wird, wohl aber in der Konsequenz der Aussagen vom Menschensohn liegt. Der Menschensohn der Evangelien ist

der Abgesandte und Offenbarer Gottes an die Menschen, der Bringer des Heils, welches Gott den Menschen bestimmt hat. In dieser Vorstellung liegt aller jüdische Partikularismus zur Seite. Denn der Gegensatz ist der von Gott und Mensch.

Nach der gegebenen Darstellung rückt die Frage, ob Jesus außerchristliche Religionen gekannt habe, in anderes Licht. Wir können nicht nachweisen, daß er eine positive Kenntnis solcher Religionen gehabt habe, wie auch nicht nachzuweisen war, wodurch er Kenntnis jener innerjüdischen Lehre von dem durch Leiden zu vollendenden Messias gehabt habe. Aber er hat doch Grundbegriffe jener Religionen auch seinerseits aufgenommen und verwendet. Und darauf kommt es entscheidend an, wenn wir auch die geschichtlichen Vermittlungen nicht mehr aufdecken können.

Was andere Religionen ahnend gesucht haben, ist in seiner Person als geschichtliche Wirklichkeit in die Menschheit eingetreten. Er hat sich doch selbst bereits als den Universalheiland gewußt und hat es der weiteren Entwicklung der von ihm gebrachten Gottesverkündigung überlassen, daß sie sich praktisch ausgestalte und begrifflich und lehrmäßig erfaßt werde. In der Versuchung hat er ja auch bereits den Gedanken abgelehnt, daß er Herr der Welt werden könne. Das hat er auf seine Weise werden wollen, als Sohn des Vaters, als Menschensohn und als König des von Gott aufzurichtenden Reiches. Dieser Weg aber führte ihn über das Kreuz, welches auch keine andere Religion kennt.

B. Jesu berufliche Lebensführung.

12. Kapitel.

Jesu Bewußtsein, in allem von Gott abhängig zu sein.

In den bisherigen Kapiteln ist von der Berufsaufgabe gehandelt worden, welche Jesus sich von Gott gestellt wußte, und von dem Unterschiede der von ihm gebrachten Gottesverkündigung von den zeitgeschichtlichen Religionen. In den folgenden Kapiteln soll davon die Rede sein, in welchem persönlichen Verhalten Jesus diese Aufgabe durchgeführt hat. Es soll also Jesu persönliche Art herausgearbeitet werden.

Wenn man über Jesu persönliche Art handeln will, kann sachgemäß kein anderer Ausgangspunkt genommen werden als von seinem Verhältnis zu Gott. Denn hier liegt die Wurzel jeder einzelnen Betätigung Jesu. Bei ihm kann man nicht scheiden wie bei anderen Menschen, zwischen beruflichem Handeln und der persönlichen Art, bei ihm ist alles eine Einheit. Es ist reizvoll zu verfolgen, wie diese enge Bezogenheit Jesu auf Gott sich in seinem persönlichen und Berufsleben im einzelnen ausgewirkt hat.

Man kann als Überschrift über Jesu Leben setzen: es war Erfüllung des Gebots, welches er selbst als das erste und größte bezeichnet hat: Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Vernunft (Matth. 22, 37). Und man kann hinzufügen, er ist der einzige Mensch, den wir kennen, von dem solches ausgesagt werden kann. Darin beruht seine Bedeutung für die Menschheit. Denn in der Erfüllung dieses Gebotes liegt ja auch das Ziel der Menschheit, zu dem Jesus sie führen will. Der ganze Ernst seines Willens tritt auch in einem zweiten großen Wort hervor: Niemand kann zwei Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon (Matth. 6, 24; Luk. 16, 13). Mag man den Begriff „Mammon" im engeren Sinne fassen oder, wie dies Wort Jesu seit der apostolischen Verkündigung meist gefaßt wird, als Gegensatz der Welt zu Gott, Jesus verlangt die ungeteilte Hingabe an Gott. Er verlangt sie, wie er sie selbst geübt hat.

Schon der Zwölfjährige verwundert sich, daß seine Eltern haben zweifeln können, wo er zu finden gewesen wäre. Bereits den Knaben hat es unwiderstehlich an den Ort gezogen, der „seines Vaters" ist. Sein Berufswirken ist nichts anderes als ein einziger Dienst Gottes. In der Taufe hat er sich Gott zur Verfügung gestellt zur Durchführung des göttlichen Willens, in der Versuchung hat er alle Möglichkeiten verworfen, die ihn in der Erfüllung des ihm von Gott übertragenen Berufs von Gottes Willen hätten abführen können, vor Gottes Angesicht steht er in seinem Handeln, sei es an den Jüngern, sei es am Volk, sei es im Haus, in der Synagoge, am See Genezaret bei den Fischern, im Umherziehen im Land, in der Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, bei Gastmahlen, bei der Heiltätigkeit, in Stunden des Gebets, der inneren Sammlung und des Ringens um das ihm bevorstehende Geschick, vor dem Hohen Rat und Pontius Pilatus, und noch am Kreuz dem Schächer gegen-

über. Wie er nur für Gott gelebt und gewirkt hat, so stirbt er, indem er seinen Geist in Gottes Hände übergibt.

Das ist das Bild, welches die Synoptiker entwerfen. Bei Johannes ist das aus dem Wirken Jesu verwendete Material zwar ein anderes, und namentlich haben wir hier Selbstaussagen Jesu, wie die Synopse sie nicht bietet. Gleich beim Werben um die ersten Jünger erklärt er dem Nathanael, daß die zu ihm Gehörenden den Himmel offen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen sehen werden auf den Menschensohn, d. h. daß er in dauernder Verbindung mit Gott stehen werde (Joh. 1, 51). Die Jünger, die am Jakobsbrunnen dem von der langen Wegwanderung Ermüdeten Speise anbieten, weist er ab mit dem Wort, seine Speise sei, daß er tue den Willen des, der ihn gesandt habe und vollende sein Werk (Joh. 4, 34), er spricht also den gleichen Gedanken aus, der den Inhalt des ersten Ganges der Versuchung bildet. Auf die Beanstandung der Heilung des 38 Jahre lang Gelähmten entgegnet er, der Sohn könne nichts von sich selber tun, nur was er den Vater tun sehe. Was jener tut, das tut auch der Sohn in gleicher Weise (Joh. 5, 19). Er sucht nicht seinen Willen, sondern den Willen des, der ihn gesandt hat (5, 30; 8, 28; 10, 30). So geht es durch das ganze Evangelium hindurch. Insbesondere sind Kap. 6 und das hohepriesterliche Gebet Kap. 17 bedeutungsvoll für den verfolgten Gedanken.

Aber noch von einer andern Seite muß die Erfüllung des Willens Gottes durch Jesus begründet werden. Schon S. 145 ff. ist die Anschauung Jesu herausgearbeitet worden, daß Gott tue, was er, Jesus, tue, und man in seinem Handeln Gottes Handeln zu sehen habe. Dieser Gedanke tritt bei den Werken Jesu noch deutlicher hervor. Es liegt zwar in diesem Gedanken eine direkte Anknüpfung an alttestamentlich-jüdische Anschauungen vor. Denn die Taten der Propheten des Alten Testaments werden auch als Taten Gottes gewertet. Die jüdischen Volksoberen fordern verschiedentlich Jesus auf, „Zeichen“ zu tun zum Zweck des Nachweises seiner göttlichen Vollmacht. Die Heilung des Gichtbrüchigen schließt mit dem Wort Matth. 9, 8 ab, daß das Volk Gott gepriesen habe, der solche Macht den Menschen gegeben habe. Wunderbare Geschehnisse war das Volk Israel gewohnt, auf Gott zurückzuführen. Aber das Tun des Menschen lag nach jüdischer Vorstellung in seiner eigenen Macht. Er hatte darüber vor Gott Rechenschaft abzulegen. Einen solchen Unterschied kennt Jesus nicht. Sein ganzes Tun ist

Berufswirken oder, anders ausgedrückt, Wirken im Dienst Gottes. Daher steht alles, was er tut, unter dem beherrschenden Willen Gottes. Bei Jesus darf man nicht natürliche und wunderbare Dinge unterscheiden, Dinge, die er tut, und Dinge, die Gott tut.

Erst von dieser Erkenntnis aus gewinnt man auch die rechte Stellung zu den Wundern Jesu. Naturgesetze kennt Jesus nicht. Gott läßt die Sonne scheinen und läßt es regnen. Alles Geschehen, das größte wie das kleinste, führt Jesus auf Gott selbst zurück. Was in der Natur geschieht und was den Menschen angeht, Gesundheit, Krankheit, Leid, Not und Tod, liegt in Gottes Hand. Der allmächtige Gott ist der souveräne Herr der ganzen Erde. Jetzt aber tut er in der Person Jesu seinen väterlichen Liebeswillen der Welt kund. Den Bringer seines Reiches hat er mit Macht ausgestattet, mit göttlicher Macht. Es wäre falsch, zwischen Allmachtswundern und Heilungen zu unterscheiden, und die letzteren als in der Vollmacht Jesu liegend anzusehen, die ersteren aber nicht. Eine solche Unterscheidung liegt Jesus ganz fern. Jesus weiß, daß der Vater ihm alles übertragen hat. Dazu gehört auch die Herrschaft über die Natur. Und er hat seine Werke als Beweise seiner göttlichen Sendung und Vollmacht betrachtet. Er kann kein Werk tun, was nicht dem göttlichen Willen entspräche. Aber die Vollmacht des eigenen Wunderwirkens hat Gott ihm, dem Sohn und König des Gottesreiches, übertragen. Wer sein Herz nicht verhärtet, erkennt, daß in Jesu Wundertaten Gottes Macht sichtbar wird.

Man hat Anstoß an dieser Betrachtungsweise genommen, die im Johannesevangelium allerdings in sehr ausgeprägter Weise auftritt. Dort stirbt Lazarus nach 11, 4 zu dem Zweck, daß die göttliche Majestät Jesu, des Sohnes Gottes, und damit die Herrlichkeit Gottes, hell erstrahlen könne. Auch 9, 3 weist Jesus die Frage ab, ob das Leiden des Blindgeborenen auf eigene Schuld oder Schuld der Eltern zurückgehe. Diese Krankheit ist erfolgt, damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden. Dies Verständnis hat man als eine „Betrachtungsweise von einer kaum erträglichen schneidenden Kälte“ bezeichnet. Es liegt ja wohl auch in beiden Fällen eine theologische Überlegung vor, wie sie ähnlich noch einmal in Jesu Gebet am Grabe des Lazarus (Joh. 11, 41 f.) begegnet. Der Evangelist will die Leser anweisen, wie Jesu Werke zu deuten sind, und legt diese Worte Jesus selbst in den Mund.

Aber in unreflektierter Weise haben wir den gleichen Tatbestand in der Erzählung von der Heilung der zehn Aussätzigen (Luk. 17, 12—19). Nur einer der Geheilten, ein Samariter, kehrt um und preist Gott, fällt vor Jesus nieder und dankt ihm. Jesus aber gibt seiner Verwunderung Ausdruck, daß nur der Eine, der Nichtisraelit, zurückgekehrt sei, um Gott die Ehre zu geben. Ähnlich wird Mark. 5, 19 der geheilte Dämonische von Jesus angewiesen, den Seinigen zu verkündigen, was der Herr — der Kyrios ist natürlich Gott — an ihm getan und wie er sich seiner erbarmt habe. Jesus nimmt für sich persönlich keinen Ruhm in Anspruch. Seine Taten sind Gottes Taten. Sind sie aber Berufstaten im Dienste der Aufrichtung des Reiches Gottes, so soll natürlich die Herrlichkeit Gottes in ihnen zur Erscheinung kommen. Auch in der Synopse ist das Streben Jesu darauf gerichtet, daß Gottes Herrlichkeit und Ehre bei den Menschen zur Herrschaft komme durch sein messianisches Handeln. In diesem Sinne sind seine Taten „Zeichen“. Und er hat ja doch auch den Jüngern gesagt, sie sollen ihr Licht vor den Menschen leuchten lassen, damit diese um der guten Werke der Jünger willen ihren Vater im Himmel preisen (Matth. 5, 16).

---

13. Kapitel.

Das Beten Jesu.

Aus dem Gesagten folgt mit zwingender Notwendigkeit, daß das Beten eine Grundäußerung des Lebens Jesu gewesen ist. Unsere Evangelien enthalten ja auch reiche Überlieferungen, welche dies bestätigen. Allerdings darf bei den folgenden Erörterungen nicht außer Ansatz bleiben, daß Jesus aus dem Judentum hervorgegangen ist, in welchem eine reiche Gebetssitte herrschte kraft des lebendigen Gottesglaubens.

Wir haben in Mark. 1, 21—38 eine Zusammenstellung von Erzählungen, welche man wegen der engen zeitlichen Aneinanderreihung der einzelnen Stücke im Sinne des Evangelisten als die Schilderung eines der ersten Tage der Wirksamkeit Jesu betrachten darf. Da wird V. 35 überliefert, daß Jesus am folgenden Morgen sehr frühe aufgestanden, aus der Stadt Kapernaum hinaus und an einen einsamen Ort gegangen sei, wo er gebetet habe. Das ist so zu verstehen, daß Jesus im Gebet die Kraft und die Richtung seines

beruflichen Wirkens gesucht und gefunden hat. Ähnliches wird auch weiterhin berichtet. Nach der Speisung der Fünftausend drängt er die Jünger, ins Schiff zu steigen und auf das jenseitige Ufer, nach Bethsaida zu fahren, damit er das Volk entlasse. Als dies geschehen ist, steigt er auf die nahegelegene Berghöhe, um dort für sich allein zu beten (Matth. 14, 22f.; Mark. 6, 45f.). Lukas hat hier keine Parallele. Bei Johannes wird in diesem Zusammenhang, nach der Speisung der Fünftausend und dem Versuch des Volkes, ihn zum König zu machen, berichtet, Jesus habe sich zurückgezogen auf die Berghöhe, er allein (Joh. 6, 15).

Namentlich im Lukasevangelium begegnet eine Reihe von Hinweisen auf das Gebetsleben Jesu, wie denn Lukas, der Hellenist, auch sonst mehr als die andern Synoptiker gefühlsmäßige Elemente im Wirken Jesu hervorhebt. Jesus hat betend die Taufe empfangen (Luk. 3, 21). Auch in diesem Evangelium wird erzählt (5, 16), daß Jesus sich von seiner Heiltätigkeit in die Einsamkeit zum Gebet zurückgezogen habe. Nachdem er auf einen Berg zum Gebet gegangen war und die ganze Nacht im Gebet zu Gott zugebracht hatte (6, 12), nimmt er am Morgen die Wahl der zwölf Apostel vor. Nur im Lukasevangelium wird vor der Erzählung von der Verhandlung über die Messiasfrage in der Nähe von Cäsarea Philippi berichtet (9, 18), Jesus habe allein gebetet, wie auch die Verklärung (9, 28) damit eingeleitet wird, daß Jesus mit den drei vertrauten Jüngern auf den Berg gegangen sei, zu beten. Nur bei Lukas ist der Anlaß erhalten, aus dem Jesus den Jüngern das Vaterunser gegeben habe (11, 1). Der Evangelist erzählt, Jesus habe an einem Ort gebetet. Nach Beendigung seines Gebets habe ein Jünger die Bitte an ihn gerichtet, er möge sie beten lehren, wie das der Täufer mit seinen Jüngern getan habe. 18, 1 führt der Evangelist das Gleichnis von der unverschämt bittenden Witwe mit der Bemerkung ein, Jesus habe dies Gleichnis gesprochen, um die Jünger zum unablässigen und nie müde werdenden Gebet anzuspornen. Er hat 18, 9ff. das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner erhalten, in welchem zum Ausdruck kommt, daß aus dem Gebet die rechte Stellung des Menschen zu Gott ersichtlich wird.

Besonders eindrücklich ist den Jüngern der Gebetskampf Jesu in Gethsemane gewesen. Hier haben sie gesehen, wie schwer ihr Herr mit dem ihm von Gott bestimmten Todesgeschick gerungen hat, und wie er die Kraft, das von Gott ihm Auferlegte zu tragen, nur

in heißem, wiederholtem, ihn bis in die Tiefe seines Wesens erschütterndem Gebet gewonnen hat.

Die drei Synoptiker erzählen diesen Gebetskampf nicht ganz einheitlich (Matth. 26, 36—46; Mark. 14, 32—42; Luk. 22, 40—46). Aber die Grundzüge stehen fest. In Gethsemane entfernt er sich von den Jüngern, um zu beten, wie sie das ja so oft mit und an ihm erlebt hatten. Er nimmt nur die drei vertrautesten Jünger mit sich. Tiefe Trauer und heftiges Zagen überfällt ihn nunmehr. Er klagt vor den Vertrauten, seine Seele sei betrübt bis in den Tod. Auch die Nähe seiner liebsten Jünger wird ihm aber unerträglich. Er fordert sie auf, dazubleiben und zu wachen, und entfernt sich von ihnen, Lukas ergänzt, einen Steinwurf weit. Nun kommt über ihn die tiefste Seelennot. Er, der in seinem ganzen Leben, in jedem einzelnen Tun sich immer in Einheit mit Gott gewußt hat, wirft sich nieder auf die Erde und bricht in das Gebet aus, daß Gott, der Vater, wenn es möglich sei, diesen Kelch an ihm vorübergehen lassen möge. Aber er fügt sofort hinzu, Gott solle an ihm geschehen lassen, nicht, was er wolle, sondern was Gottes Wille sei. Teilweise bis auf den Wortlaut übereinstimmend geben die drei Evangelisten dies Gebet wieder. Nach Matthäus und Markus hat Jesus zu drei Malen dies Gebet wiederholt, nur hat Markus den ersten Gebetsgang eingeleitet: „Abba, Vater, alles ist dir möglich." Weil er Gott als seinen Vater weiß und weil er Gottes unbegrenzte Allmacht kennt, erhofft er sehnsüchtig, daß Gott das ihm drohende schwere Geschick abwenden wird. Wir haben keine Kunde, daß Jesus vorher je ähnlich flehend zu Gott gebetet habe. Bei Matthäus lautet vom zweiten Male an die Bitte Jesu: „Mein Vater, wenn es nicht möglich ist, daß dies vorübergehe, ich trinke es denn, so geschehe dein Wille." Danach hat Jesus schon vom zweiten Gebetsruf an begonnen, die innere Fassung zurückzugewinnen. Denn er stellt nun voran den Gedanken, daß es Gottes Wille nicht ist, ihm diese schwerste Stunde zu ersparen, und er findet sich darein. Lukas hat zur Schilderung der Seelennot Jesu noch stärkere Ausdrücke als Matthäus und Markus. Er spricht davon, daß nach dem ersten Gebetskampf Jesu ein Engel vom Himmel erschienen sei und ihn getröstet habe. Aber dann sei er in Todesnot verfallen und habe noch heftiger gebetet, so daß sein Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde gefallen sei. Auch Hebr. 5, 7f. weiß davon — hier ist offenbar vom Gebetskampf Jesu in Gethsemane die Rede —, daß er, der Sohn, in den Tagen seines Fleisches an den,

der ihn vom Tode retten konnte, Gebete dargebracht habe, und zwar mit starkem Geschrei und Tränen. Erhört aus seiner Angst habe er aber, obwohl er Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt.

Um so schmerzlicher aber hat es Jesus nach dem Bericht der Synoptiker empfunden, daß seine Jünger in dieser schweren Stunde versagt haben. Er fand sie einmal und zweimal schlafend, als er trostbedürftig zu ihnen kam, und er forderte sie auf, zu wachen und zu beten, damit sie nicht in Anfechtung fallen möchten. Aber nach dem dritten Gebetskampf hat Jesus das innere Gleichmaß zurückgewonnen. Nun geht er fest, sicher, männlich seinem Geschick entgegen. Die Erzählung schließt mit Jesu Wort: „Stehet auf, laßt uns gehen, siehe er ist da, der mich verrät."

Dies Gethsemanegebet Jesu ist bereits von der apostolischen Gemeinde als vorbildlich erkannt worden. Sagt doch der Hebräerbrief, daß Jesus durch das Gebet aus seiner Seelenangst befreit worden ist, und daß er in dem inneren Ringen mit Gott die Kraft gewonnen hat, sich Gottes Willen auch gegen die heißen Wünsche des eigenen Herzens vollkommen unterzuordnen. Wie freilich Jesus bei seiner Geeintheit mit Gott einem solchen Ringen unterworfen werden konnte, vermögen wir nicht ganz nachzuempfinden. Der dunkle Untergrund der menschlichen Sünde, deren Folge der Tod ist, war es wohl, der ihm, dem von Sünde Reinen, den Gehorsam auch in dieser Stunde so schwer gemacht hat.

Wollte man aber die Frage aufwerfen, ob nicht diese ganze Erzählung eine Schöpfung der Jüngergemeinde sei, da ja doch auch die vertrautesten Jünger nicht Zeugen dieses Gebetskampfes gewesen seien, sie vielmehr während desselben geschlafen haben, so wäre die Gegenfrage zu stellen, aus welchem Grunde die älteste Gemeinde eine solche Erzählung gebildet haben sollte. Denn nicht Züge der Niedrigkeit und menschlicher Schwäche Jesu lagen im Interesse der urchristlichen Verkündigung, sie haben vielmehr den Nachdruck auf die göttliche Beglaubigung dieser vom eigenen Volk und der eigenen Obrigkeit verworfenen Person gelegt. Hat die Überlieferung diese Szene in der uns vorliegenden Ausführlichkeit erhalten, so ist darin ein Beweis zu erblicken, daß sie für die Jünger überaus eindrücklich gewesen ist, gerade auch deshalb, weil sie ihren Herrn in solcher Verzweiflung vorher nie gesehen hatten. Man hat ja doch auch den Wortlaut nicht so zu pressen, daß auch die drei

vertrauten Jünger einfach alles verschlafen hätten. Denn nur aus ihrer Erinnerung heraus kann unsere Überlieferung entstanden gedacht werden. Man kann versucht sein, in der Fassung des Lukas den Beginn der sich an diese Erzählung anrankenden Legende zu erblicken. Aber auch der Hebräerbrief braucht in seiner Schilderung starke Ausdrücke. Und wie gesagt liegen in der ältesten Gemeindetradition keine Motive, die menschliche Seite Jesu nach ihrer Schwachheit noch stärker herauszuarbeiten, als es der geschichtlichen Wirklichkeit entsprach.

Schon aus dem bisher über Jesu Beten Gesagten folgt die Berechtigung der Behauptung, daß Jesus sein ganzes Heilandswirken betend ausgerichtet hat, mag auch nur der dritte Evangelist deutlich darauf hinweisen. Denn alles, was Jesus tut, mag er heilen oder lehren, tut er im Einklang mit Gottes Willen und im Aufblick zu ihm. Allein das Heilandsgebet Matth. 11, 25ff.; Luk. 10, 21. 22 weist ja auch nach der gleichen Richtung. Es ist ein Dankgebet für das, was Gott, den er als Vater und Herrn des Himmels und der Erde, also als den Gott der Liebe und der Allmacht anredet, durch ihn, den Sohn, zur Ausrichtung seines Willens an den Menschen getan hat. Was Jesus bisher gewirkt hat, hat er im Aufblick zu Gott gewirkt, Gott aber hat ihn seine Wege geführt und das Heil nicht den Klugen und Weisen, sondern den Unmündigen geoffenbart.

Aber auch Markus hat einige dahinführende Züge erhalten. Betreffend den epileptischen Knaben überliefert Mark. 9, 29 Jesu Wort: „Diese Art fährt nur aus durch Gebet.“ Auch Mark. 7, 34 wird gelegentlich der Heilung des Taubstummen erzählt, Jesus habe gen Himmel geblickt und aufgeseufzt, ehe er das Befehlswort: „Hephata!“ sprach. Matth. 19, 13 zufolge bringt man Kinder zu ihm, daß er die Hände auf sie lege und bete. Mit seinem Segen soll Gottes Segen auf ihnen ruhen.

Im Johannesevangelium ist der Tatbestand ein etwas anderer. Insbesondere ist von Bedeutung, daß das Gethsemanegebet hier fehlt. Nur ein schwacher Nachklang ist die Überlieferung: „Jetzt ist meine Seele erschüttert, und was soll ich sagen? Vater, errette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche deinen Namen!“ (12, 27f.). Hier wie in verwandten Stellen, 3, 14f. oder in den Worten, die auf das Gleichnis vom guten Hirten folgen, 10, 17ff., oder in den Abschiedsreden, tritt nicht das schwere Ringen Jesu mit dem Todesgeschick

heraus, mag auch 12, 27 von der Erschütterung der Seele Jesu die Rede sein. Im ganzen steht Jesus im vierten Evangelium über seinem Geschick und betont die Freiwilligkeit seiner Hingabe in den Tod und die Vollmacht, sein Leben dann wiederzunehmen. Wir haben in diesem Evangelium Kap. 17 das große hohepriesterliche Gebet Jesu. In gewissem Sinne ist es eine Parallele zu dem messianischen Gebet Matth. 11, 25ff. Denn in beiden Gebeten handelt Jesus von der ihm von Gott übertragenen messianischen Aufgabe. Auch darin stimmen sie überein, daß in dem synoptischen Gebet Jesus ausdrücklich mit Dank gegen Gott beginnt, während dieser Gedanke unausgesprochen im Eingang des johanneischen Gebets Jesu Denken erfüllt. Aber dann kommt der eigentliche Gedanke des Gebets zur Entfaltung, die Bitte Jesu um Verklärung bei Gott, nachdem er das ihm auferlegte Werk vollendet hat, und die Bitte für die Jünger und die Gemeinde. Es ist ein abgeklärtes Gebet, wie die andern Gebete des Evangeliums, gesprochen von dem, der sich in ungetrübter Einheit mit Gott wußte.

Auch im Johannesevangelium sind die Wundertaten Jesu Gebetserhörungen (11, 41f.), aber hier doch auch in stärker reflektierter Weise, als das die Synopse zeigt.

Jesus wußte, daß Gott ihn allezeit höre. Daher oder aber dennoch hat er Bittgebete an ihn gerichtet. Er hat für Petrus gebeten, daß sein Glaube nicht hinfalle (Luk. 22, 32). Er hat den Jüngern verheißen, daß er Gott um die Sendung des Geistes bitten werde (Joh. 14, 16; 15, 26). In eigner Gefahr könnte er Gott bitten, daß er ihm mehr als zwölf Legionen Engel zum Schutz schicke (Matth. 26, 53). Auch die drei Gänge der Versuchung sind zu vergleichen. Da er nichts anderes will, als Gottes Willen erfüllen, kennt er gottversucherisches Gebet nicht. Daher kann er aber auch beten: „Vater, ich will, daß wo ich bin, auch jene mit mir seien“ (Joh. 17, 24). Diese innere Einheit seines Wirkens mit Gottes Willen gewährleistet den Erfolg seines Eintretens zugunsten derer, die ihn bekennen, vor dem Vater (Matth. 10, 32; Joh. 17, 15. 20ff.).

Das gleiche gilt von der im Johannesevangelium erhobenen Forderung Jesu, daß die Jünger in seinem Namen bitten sollen und er diesem Gebet Erhörung verheißt (Joh. 14, 13). Jesus will damit nicht sagen, daß Gott nicht selbst gebeten sein wolle. Fern liegt auch der Luk. 22, 32; Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25; 1. Joh. 2, 1;

Apk. 1, 18 begegnende Gedanke, daß der Mensch eines Fürsprechers bei Gott bedürfe, Jesus will gebeten sein, wie Gott selbst vom Menschen das Gebet verlangt. Denn Jesus ist der Beauftragte Gottes. Daher wendet sich der Mensch im Gebet an Jesus auch an Gott selbst. Joh. 14, 13 gibt Jesus selbst die Aufklärung. Er will die Gebete in seinem Namen erfüllen, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde. Wie der Sohn den Vater auf Erden durch sein Wort verherrlicht hat (Joh. 17, 4; 4, 34), so dient er der Ehre Gottes durch die Erhörung der Gebete seiner Jünger. Daher kann er Joh. 16, 23 sagen: „Was ihr vom Vater erbitten werdet, das wird er euch in meinem Namen geben."

Daß Jesus sich mit seinen Jüngern der jüdischen Gebetssitte angeschlossen habe, ist in den Evangelien nicht überliefert, aber es darf als das Gegebene betrachtet werden, trotz der Auseinandersetzung mit der pharisäischen Gebetspraxis in der Bergpredigt (Matth. 6, 5—8). Hier werden pharisäische Auswüchse gestraft. Aber sich von der Volkssitte zu lösen, liegt Jesus fern. Wie sollte er das hinsichtlich des Gebets getan haben, in dem er auch selbst ein höchst wertvolles religiöses Gut gesehen hat. Daß er die Mahlzeiten mit Gebet eingeleitet und geschlossen hat (Matth. 14, 19 par.; 15, 36 par.; 26, 26 par.; 26, 30 par.), war ihm selbstverständlich. Und wenn wir in der Apostelgeschichte lesen (3, 1), daß die Jünger jüdische Gebetsstunden eingehalten haben, so werden sie das in der Nachfolge ihres Herrn getan haben. Ist doch auch aus Stellen wie Apg. 1, 14. 24; 2, 42; 6, 4. 6 u. a. ersichtlich, wie eifrig von der ältesten Gemeinde gebetet worden ist.

Von Jesu Beten kann aber nicht gehandelt werden, ohne daß auch die Anweisungen miteinbezogen werden, welche er hinsichtlich des Betens den Jüngern gegeben hat. Denn sie fließen ja aus seiner eigenen Stellung zum Gebet und sind also Auswirkungen seines Gebetswillens.

Die Worte Jesu über das Gebet sind nun aber keineswegs eine Einheit, sondern sie stellen uns zum Teil vor schwierige Fragen.

Man könnte Anstoß nehmen an dem Wort Jesu, daß der Beter nicht in der Öffentlichkeit beten, sondern in sein Kämmerlein gehen, die Tür zuschließen und zu Gott im Verborgenen beten solle (Matth. 6, 6). Sollen mit dieser Anweisung die kultischen und gemeinschaftlichen Gebete ausgeschlossen sein? Nein, dies Wort muß aus dem Gegensatz heraus verstanden werden, in dem es gesprochen

worden ist. Jesus geißelt das Gebet, welches zur Schau wird, welches als verdienstlich gelten will und auf göttliche Belohnung rechnet. Im Gegensatz dazu steht seine Anweisung, daß der Mensch sich ins Verborgene zurückziehen soll, wenn er Anliegen vor Gott zu bringen hat. Ist nicht Jesus selbst auf Bergeshöhen und in die Wüste gegangen, um dort mit Gott Zwiesprache zu halten?

Im Zusammenhang damit überliefert der Evangelist ein weiteres Wort Jesu gegen das Plappern und Vielreden im Gebet. Wir Heutigen erblicken darin in erster Linie eine scharfe Ablehnung des in polytheistischen Religionen vielfach üblichen „Ermüdens der Gottheit" mit endlosen Wiederholungen von Anrufungen, heiligen Formeln und stereotypen Gebeten. Aber es soll damit auch die strenge und starre Gebetssitte des Judentums getroffen werden, welche auch wortreiche Anrufungen und Wiederholungen kannte.

Diese Mahnung Jesu schließt mit dem Wort: „Ihr sollt ihnen nicht gleichen. Denn euer Vater weiß, wessen ihr bedürft, ehe denn ihr ihn bittet" (Matth. 6, 8). Hier tut sich sofort die Frage auf: Wenn das Jesu Sinn und Wille ist, wie kommt es, daß er selbst ein so außerordentlich reiches Gebetsleben geführt hat? Gott ist doch auch für ihn der souveräne Herr des Himmels und der Erde, der niemandes bedarf, der vielmehr seinen Willen machtvoll und restlos durchführen wird, ohne daß irgend jemand, sei es auch der Sohn, darauf Einfluß nehmen könnte? Warum also betet dann Jesus?

Doch damit nicht genug. Jesus hat auch den Jüngern das Beten in sehr eindringlicher Weise befohlen, und er hat ihnen die Erhörung des Gebets durch Gott in sichere Aussicht gestellt. In der Redenquelle ist uns der schöne dreiteilige, Matth. 7, 7f.; Luk. 11, 9f., fast wörtlich gleich überlieferte Spruch erhalten: „Bittet, so wird euch gegeben werden. Suchet, so werdet ihr finden. Klopfet an, so wird euch aufgetan werden. Denn jeder, der bittet, empfängt, und wer sucht, findet, und dem Anklopfenden wird aufgetan werden." Diese Mahnung wird bei Matthäus in zweiteiligem, bei Lukas in dreiteiligem Vergleich ganz in der Art jüdisch-rabbinischer Beweisführung durch einen Hinweis schon auf menschliches Verhalten verstärkt, dem gegenüber Gottes Bereitschaft zur Erhörung des Gebets als noch viel größer hingestellt wird. Kein menschlicher Vater dächte daran, dem Sohn, der ihn um ein Brot bittet, einen

Stein oder statt eines Fisches eine Schlange oder, wie Lukas noch hinzufügt, statt eines Eies einen Skorpion zu geben. „So nun ihr, die ihr böse seid, es versteht, euern Kindern gute Gaben zu geben, wieviel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten," wo Luk. 11, 13 weniger ursprünglich statt des „Guten" den heiligen Geist eingesetzt hat.

Sind diese Sprüche schon sehr eindrucksvoll, so wird der in ihnen ausgesprochene Gedanke in zwei nur von Lukas erhaltenen Gleichnissen noch drastischer vor Augen geführt. Der dritte Evangelist hat den eben vorgeführten Sprüchen unmittelbar vorangestellt (11, 5—8) das Gleichnis von dem unverschämt bittenden Freund. Durch nächtlichen Besuch in Verlegenheit gebracht, erbittet ein Mann vom benachbarten Freund drei Brote, um den Gast bewirten zu können. Der Freund will nicht, um nicht in nächtlicher Zeit mit seinen schon schlafenden Kindern gestört zu werden. Jesus schließt das Gleichnis aber mit dem Wort: „Ich sage euch, wenn er auch nicht aufstehen und es ihm geben wird, weil er sein Freund ist, so wird er sich doch um seiner Unverschämtheit willen aufmachen und ihm geben, wessen er bedarf." Daraus sollen die Menschen eine Lehre für ihr Gebet zu Gott ziehen. Und das andere, 18, 1—8, handelt von einem harten Richter, der Gott nicht fürchtet und die Menschen nicht scheut, den aber eine Witwe mit ihren unablässigen Bitten schließlich zwingt, ihr Recht zu schaffen. Denn sie wird ihm überlästig, so daß er fürchtet, sie werde ihm noch einmal die Augen auskratzen. Daraus zieht nach Lukas der Herr die Schlußfolgerung: Handelt sogar ein ungerechter Richter so — wiederum wie in den zitierten Gebetssprüchen —, sollte dann nicht Gott seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm schreien und über die er langmütig ist?

Die aufgeworfenen Schwierigkeiten können nicht mit *einer* Antwort gelöst werden. Jesus hat bei sehr verschiedenen Gelegenheiten über das Gebet gesprochen. Dem muß für das Verständnis Rechnung getragen werden. Den beherrschenden Gesichtspunkt muß die Gottesanschauung Jesu darbieten. Jesus ist der Bringer des auf die Menschheit gerichteten Liebeswillens Gottes. Den von ihm verkündigten Gott braucht niemand zu bitten, noch dazu mit langen Gebeten und Wiederholungen. Dieser Gott weiß, ehe ein Gebet zu ihm dringt, was der Mensch braucht.

Aber gerade mit diesem Gott hat Jesus, der Sohn, in innigem, unablässigem Gebetsverkehr gestanden. Was trieb Jesus an, zu beten?

Wollte er, wie gesagt wurde, Gottes Heilswillen an der Welt ausrichten, so gehörte dazu Vollmacht, göttliche Vollmacht. Mit dieser wußte sich Jesus ausgestattet, wie aus der Geistverleihung bei der Taufe und fortan aus seinem Handeln und Lehren ersichtlich ist. Im Gebet versicherte er sich, welchen Gebrauch er von dieser Teilnahme an der göttlichen Allmacht machen durfte. Auf das Ganze gesehen ist Jesu Gebet nichts anderes als Einordnung in den göttlichen Heilswillen. Was er tut, tut er, nachdem er sich des Einklangs mit Gott versichert hat. Wo sich ihm Hemmungen in den Weg stellen, überwindet er sie im Gebet (Gethsemane). Die Gewißheit der allzeitigen Erhörung seines Gebets beruht bei Jesus darauf, daß er allen persönlichen Willen an Gott hingibt, sein Wille daher Gottes Wille ist.

Erst wenn dies vorausgeschickt ist, kann man direkte Stellung zu der merkwürdigen Gebetsanweisung Jesu Mark. 11, 22—24 gewinnen. Man hat bei Annahme der Zweiquellentheorie Grund zu dem Urteil, daß in dieser Spruchgruppe eins der späteren Stücke des Markusevangeliums vorliegt, eine Einarbeitung aus der Redenüberlieferung. Das ändert aber nichts daran, daß wir es hier mit Worten Jesu zu tun haben, welche schwerlich innerhalb der Gemeinde geformt oder umgeändert worden wären. Welches sollte der Grund sein zur Schaffung einer so ungeheuren Verheißung wie der vom Berge versetzenden Glauben. Ein solches Wort konnte nur Jesus selbst aussprechen. Das Wort von der sicheren Gebetserhörung hat Analogien in den johanneischen Abschiedsreden (Joh. 14, 13; 16, 23), aber ohne den johanneischen Einschlag der Erhörung durch Jesus.

Ich betrachte also diesen kleinen Redeabschnitt als echtes Spruchgut. Feierlich ist das Wort eingeleitet: „Wahrlich, ich sage euch, wer zu diesem Berge sagen wird: Hebe dich weg und wirf dich ins Meer, und zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er sagt, geschieht, dem wird es werden.“ Mit diesem Wort bringt der Evangelist ein weiteres verwandtes in Verbindung: „Alles, was ihr erbetet und erbittet, glaubt, daß ihr es empfangt, so wird es euch werden.“

Hier stellt er also Gebetserhörung mit einer so großen Sicherheit in Aussicht und in einem so wunderbaren Ausmaß, daß man

das nur unter der Annahme verstehen kann, er beziehe die Gläubigen in seine eigene Allmacht mit ein. Zugleich aber muß man sagen: auch in seine eigene Gottgeeintheit. Nur so sind diese Worte überhaupt verständlich. Tatsächlich leitet Jesus sie ja auch ein mit der Mahnung: „Habt Glauben an Gott!“ Wir haben hier einen von den heroischen Aussprüchen Jesu, die, wenn sie nicht richtig verstanden werden, zu argen Mißdeutungen führen müssen. Wie Jesus selbst von seiner göttlichen Vollmacht nur Gebrauch gemacht hat, nachdem er sich der Zustimmung Gottes versichert hatte, so gilt erst recht für seine Jünger, daß diese große Verheißung nur Wirklichkeit werden kann im Einklang mit Gottes Willen. Das ist für Jesus so selbstverständlich, daß er es unterläßt, darauf noch besonders hinzuweisen.

Aber die Worte und Gleichnisse Jesu, welche im Voranstehenden herausgehoben worden sind, sprechen aus, daß Gott dem inständigen und, scheuen wir uns vor dem Ausdruck nicht, dem unverschämten Bitten des Menschen Folge geben werde. Also machen wir doch mit unsern Gebeten auf Gott Eindruck? Wir bestimmen Gott durch sie, uns etwas zu geben, was er uns ohne sie versagt hätte?

Mir scheint, so würde man Jesus falsch verstehen. An ihm selbst haben wir zu lernen, wie zu urteilen ist. Wenn er bat, wurde ihm gegeben. Wenn er anklopfte, wurde ihm aufgetan. In Gethsemane hat aber auch er richtig beten gelernt. Gott hat ihn in jener dunklen Stunde erst erhört, als er im Gebetsringen seinen eignen Willen ganz demjenigen Gottes unterordnete. Als er aber den Einklang mit Gott wiedergefunden hatte, und als nun auch sein Gebet lautete, daß auch der schwere Wille Gottes an ihm vollzogen werden möge, wird er erhört. Nun verschwindet bei ihm alles Zagen und Trauern, und er geht festen Schrittes seinem Schicksal entgegen.

Diese innere Haltung Jesu sollen in seiner Nachfolge auch seine Jünger im Gebet erringen. Unter diesen obersten Gesichtspunkt sind jene Worte und Gleichnisse von der Einwirkung auf Gott durch das Gebet zu stellen. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß der Mensch sich ganz dem Heilswillen Gottes einordnet, und daß er an Gott nur Gebete richtet, welche dem eigenen Willen Gottes entsprechen. Dies ist es aber, was wir Menschen auch unsererseits nur im allerschwersten Gebetsringen lernen. Dazu will Jesus uns erziehen. Er war ja doch ein ganz großer Pädagoge.

Aber freilich hat er auch selbst gewußt, daß diese innere Reife nur durch das Gebetsleben selbst erlangt wird. Haben wir sie gewonnen, und haben wir dies als den eigentlichen Inhalt des „Glaubens an Gott“ erfaßt, so wird auch der Gläubige „Berge versetzen“, d. h. Allmachtswunder zu tun imstande sein. Verlangt der Mensch mit ganzer Seele nach dem göttlichen Heilsgut, schreit er Tag und Nacht nach der Erlösung der Auserwählten Gottes, so wird Gott diese Gebete gewiß erhören, da sie seinem Heilswillen entsprechen. Nur dies bleibt vorbehalten, daß die Erfüllung auch in anderer Weise geschehen kann, als es der Beter erwartet, wie auch Jesus selbst sich in die Art der Durchführung der Heilspläne Gottes mit den Menschen hat finden lernen. Auch da sind die Dinge anders gelaufen, als auch Jesus erwartet hat. Und doch besteht der Wille und die Verheißung Gottes zu Recht.

Ich wiederhole die Frage: ändern wir Gottes Ratschluß durch unsere Gebete?

Das ist wohl möglich, wenn Gott den Inhalt unserer Gebete in seinen Ratschluß aufnimmt. Jedenfalls gibt uns Jesu Verheißung Anhalt für diese Annahme. Und das darf doch wohl auch in einer historischen Untersuchung hinzugefügt werden: Daß Gott Gebete wirklich erhört, erfährt jeder Christ, der recht zu beten gelernt hat.

Im ganzen ist zu sagen: Gott bedarf der menschlichen Gebete nicht. Wohl aber ist für die Menschen das Gebet notwendig, weil wir, wie das Beispiel Jesu vorbildlich zeigt, erst im Gebet und unter Umständen im Gebetsringen das richtige Verhältnis zu Gott gewinnen und durch die Kraft des Gebetes auch erst der Gaben teilhaftig werden, die Gottes Liebe uns zu geben bereit ist.

Wir haben, wie aus den voranstehenden Erörterungen ersichtlich ist, in den synoptischen Evangelien an mehreren Stellen Zusammenordnungen von Sprüchen, Gleichnissen und Anordnungen Jesu hinsichtlich des Gebets (Matth. 6, 5—15; 7, 7—11; Mark. 11, 22—26; Luk. 11, 1—13; 18, 1—8). Mehrfach wird in diesen Stellen und darüber hinaus in dem Gleichnis vom Schalksknecht (Matth. 18, 21—35) von einem Gebet gesprochen, welches der Mensch in besonderer Weise nötig hat. Das ist das Gebet um Sündenvergebung. Wie sollte das auch anders sein, da Jesus ja als Sünderheiland gekommen ist. Sehr nachdrücklich wird von Jesus eingeschärft, daß der Mensch nicht auf die göttliche Vergebung rechnen darf, wenn in seinem Herzen keine Vergebungsbereitschaft gegen den

Nächsten lebendig ist. Ja, das Gleichnis vom Schalksknecht wird Matth. 18, 21 f. in sehr charakteristischer Weise durch eine Antwort Jesu eingeleitet, die gegeben worden ist auf eine Frage des Petrus, wie oft man dem sündigenden Bruder zu vergeben habe. Petrus hatte geglaubt, etwas Großes zu sagen, wenn er von siebenmaliger Vergebung spreche. Die Antwort Jesu ist nach dem griechischen Text nicht eindeutig. Es scheint, daß er von 77maliger Vergebung gesprochen hat. Damit soll die unbegrenzte Vergebungsbereitschaft des Menschen gefordert werden. Und nachdrücklich schließt dann das Gleichnis mit dem auch schon Matth. 6, 14 begegnenden Wort, daß Gott den Menschen auch nicht vergeben werde, wenn sie nicht dem Bruder von Herzen würden vergeben haben. Im Vaterunser hat aber Jesus nicht, wie es nach dem Luthertext scheint, beten gelehrt, daß Gott uns unsere Verschuldungen vergeben möge, wie wir unsern Schuldigern vergeben, sondern wie wir ihnen vergeben haben. Der Sinn ist, daß der Mensch mit der Bitte um Vergebung der eignen Sünde vor Gott nur treten darf, wenn er vorher selbst denen vergeben hat, die sich gegen ihn verfehlt haben.

Immer ist es Jesu Gottesglaube, der zu solchen Forderungen an den Menschen führt. Gott kann zwar der strenge Richter sein (Matth. 5, 23—26; 18, 32 ff.; aber er will der Gütige sein (Matth. 20, 15). Hat er doch seinen Sohn in die Welt geschickt, um zu suchen und zu retten, was verloren ist (Luk. 19, 10). Daher verlangt Jesus aber sogar auch die Feindesliebe und die Fürbitte für die Verfolger, damit seine Jünger Söhne ihres Vaters im Himmel werden (Matth. 5, 44 f.).

Das Vaterunser.

Jesus hat nach der Angabe des Lukas (11, 1), gegen welche ein geschichtliches Bedenken nicht erhoben zu werden braucht, den Jüngern auf ihre Bitte hin ein Normalgebet gegeben, welches wir nach den Anfangsworten „Vaterunser“ nennen, lutherischer Gewöhnung folgend. Es ist also, was wohl beachtet werden muß, nicht ein Gebet, wie es Jesus selbst gebetet hat, sondern er hat es seinen Jüngern gegeben.

Wir haben das Vaterunser in zwei Fassungen, einer kürzeren Luk. 11, 2—4 und einer längeren Matth. 6, 9—13, wo es in der Bergpredigt enthalten ist, im Anschluß an Jesu Auseinandersetzung mit den pharisäischen Frömmigkeitsübungen, dem Almosen-

geben, Beten und Fasten. Aus der Art, wie diese drei Stücke formell aufgebaut sind, ist klar ersichtlich, daß 6, 7—15, also auch das Vaterunser, eine Erweiterung ist. Es sind hier wie so oft im Matthäusevangelium zu dem Stichwort „Gebet“ weitere Stoffe der Redenüberlieferung angefügt. Die Einführung V. 9 läßt die Vermutung offen, daß Matthäus das Vaterunser in seiner Redenquelle nicht mit einer geschichtlichen Einleitung versehen gelesen hat. Doch dem sei, wie ihm wolle, darauf kommt nicht viel an.

Wichtiger ist die sachliche Verschiedenheit der Überlieferung des Gebets. Die Doxologie: „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“ hat nicht zum ursprünglichen Bestand des Gebets gehört. Sie fehlt in den ältesten Großhandschriften, bei Tertullian, Cyprian und in der Vulgata, tritt aber in den syrischen Übersetzungen und den Vätern seit Chrysostomus auf. Frühzeitig aber hat sich nach jüdischer Gebetssitte eine Lobpreisung Gottes an das Vaterunser angeschlossen. Ihre älteste Spur begegnet in der Apostellehre in der Form: „Denn dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“ Dort wird auch die gleichfalls an jüdische Gebetssitte anknüpfende Anweisung gegeben: „Dreimal am Tage sollt ihr also beten.“ So früh beginnt der Rückfall der Christen in unterchristliche Gebetsübungen.

Die Abweichungen des Lukastextes von Matthäus sind im wesentlichen folgende. Die Anrede lautet hier einfach: „Vater!“; die dritte Bitte: „Es geschehe dein Wille wie im Himmel so auch auf Erden,“ fehlt, ebenso die siebente: „Sondern erlöse uns von dem Bösen!“ Auf der einen Seite ist es auffallend, daß dies vom Herrn selbst gegebene Gebet nicht, wie so oft andere Überlieferungen, bis auf den Wortlaut gleichlautend von den Evangelisten erhalten worden ist. Wir haben uns zu erinnern, daß auch in andern Reden Jesu Lukas einen erheblich kürzeren Text bietet als Matthäus, wie vor allem in der Bergpredigt. Diese hat Lukas weder nach Inhalt noch nach Form in ursprünglicher Fassung. Auch hinsichtlich des Vaterunsers liegt die Annahme nahe, Lukas, der ja auch sonst oft gekürzt hat, habe in der Erkenntnis, daß Jesus ein kurzes Gebet habe formulieren wollen, in der dritten und siebenten Bitte nur Ausführungen der zweiten und sechsten erblickt.

Das Vaterunser zeigt zeitgenössischen jüdischen Gebeten wie dem Kaddisch und dem Achtzehnbittengebet gegenüber in vieler Hinsicht Verwandtschaft. Daher haben jüdische Gelehrte auf die

ganz jüdische Art dieses Gebets hingewiesen. Aber es gibt auch christliche Theologen, welche in ihre Fußtapfen getreten sind. Der alte Wettstein urteilte, dies ganze Gebet sei aus Formeln der Hebräer zusammengefügt. Aber auch Th. Zahn hat sich in seinem Matthäuskommentar mit Eifer gegen die Anschauung gewendet, daß im Vaterunser die religiöse Stellung der Jünger Jesu zum bezeichnenden Ausdruck gelange. „Das Vaterunser konnte und kann noch heute jeder Jude beten, der von Jesus nichts weiß oder nichts wissen will.“ Im Gegensatz zu solchen Urteilen scheint mir gerade das Vaterunser die ganze Art Jesu zu offenbaren, wie er, auf dem Boden des Judentums stehend und vom Judentum ausgehend, die jüdische Religion überbietet.

Zunächst zeigt dies Gebet gerade im Vergleich mit jüdischen Gebeten eine charakteristische Kürze. Jeder Wortreichtum ist vermieden, der religiösen Art Jesu entsprechend. Mag Jesus die Anrufung Gottes gefaßt haben „Vater“ oder „Vater, der du im Himmel bist“, vgl. seine Gebetsanrede Matth. 11, 25, das Bezeichnende ist, daß er seine Jünger anweist, sich im Gebet an Gott als den Vater zu wenden in dem Sinne wie ihn Jesus gebracht hat, und wie ihn das Judentum nicht kannte. Der Aufbau ist dem anderer jüdischer Gebete durchaus verwandt. Am Anfang stehen die Bitten, welche Gott und Gottes Willen angehen. Der Jünger Jesu soll sich im Gebet vor dem heiligen Gott stehen fühlen. Wo der Name Gottes ist, da ist sein Wesen. Die erste Bitte ist, daß diese Heiligkeit Gottes zur Herrschaft gelange. Das geschieht, wenn sein Reich kommt. Gottes Reich kommt aber in dem Maße, wie der Wille Gottes, so wie er im Himmel bereits erfüllt wird, auch auf Erden zur Herrschaft gelangt.

In diesen drei Bitten ist im Grunde die ganze Verkündigung Jesu enthalten. Sie stellen uns vor den heiligen Gott, der sich jetzt anschickt, durch Jesus den Sohn sein Reich auf Erden zu verwirklichen. Daher haben aber auch diese Bitten einen tieferen Sinn für die Jünger Jesu, als der betende Jude damit verband. Daß durch Jesus jetzt das Reich komme, soll auch das Flehen der Jünger Jesu sein. Auf seine, Jesu eigene Aufgabe hat Jesus dabei ausdrücklich nicht hingewiesen. Dies ist aber wohlbegründet. Denn Jesu Gott hat ja doch alles in Händen, auch das zur Aufrichtung des Reiches an ihm, Jesus, zu vollziehende Geschick. Dies alles legt auch Jesus in diesem Gebet in Gottes Hand. Auch ihm, dem von Gott gesandten

Sohn, ist Gott der Vater und dessen Wirken alles. Ebenso liegt es allein in Gottes Willen und Macht, daß auch auf der Erde das Reich Gottes dadurch aufgerichtet wird, daß Gottes Wille auch von den Menschen erfüllt wird. Diesen Zustand herzustellen ist Jesu geschichtliche Aufgabe. Daß sie erfüllt werde, lehrt Jesus auch in der dritten Bitte seine Jünger von Gott erbitten.

Die letzten zwei oder drei Bitten, je nachdem man die sechste und siebente Bitte zur Einheit zusammenfaßt oder nicht, handeln von dem, was beseitigt werden muß, damit das Reich Gottes verwirklicht werde, die menschliche Sünde und der böse Zustand der Welt, in dem sich Jesu Jünger noch befinden.

Diese beiden großen Gesichtspunkte, Gott, Gottes Heilswille auf der einen Seite, und der Mensch in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit, aus der ihn Gott herausreißen muß, auf der andern Seite, sollen das Gebetsanliegen des Jüngers Jesu sein.

In der Mitte des Gebets aber hat Jesus noch aufgenommen — wiederum jüdischer Gebetssitte folgend — eine, aber auch nur eine Bitte um das tägliche Brot, d. h. um alles dasjenige, dessen der Mensch als irdisches Wesen bedarf. Der griechische Text enthält in dieser Bitte das verschieden deutbare Wort ἐπιούσιος. Trotz vielfacher, bis in unsere Tage hineinreichender Versuche, hier die Bitte um das Brot für den morgenden Tag ausgesprochen zu finden, für welche man sich nur mit einem scheinbaren Recht auf den Lukastext beruft („Unser tägliches Brot gib uns Tag für Tag"), wird die Deutung die Vorhand behalten, daß um das uns angemessene, nötige oder um das für den betreffenden Tag bestimmte Brot gebeten wird. Denn das Wort Jesu: „Sorget nicht für den folgenden Tag, denn der folgende Tag wird für sich selbst sorgen" (Matth. 6, 34), steht zu groß und eindrücklich da, als daß man annehmen dürfte, Jesus habe im Vaterunser die Jünger angewiesen, Gott um das Brot schon für den folgenden Tag zu bitten.

In den wenigen Sätzen dieses Gebets hat Jesus in Schlichtheit und Gottinnigkeit alles zusammengefaßt, was das Grundanliegen eines Menschen sein muß, der in dieser Welt steht und unter ihrem Druck und ihrer Sünde leidet, der aber voll Verlangen ausschaut nach dem väterlichen Gott und dem Heil, welches Gott in seinem Sohn der Welt zu schenken sich anschickt.

---

14. Kapitel.

Das persönliche Verhalten Jesu in der Führung seines Geschicks.

Der Dienst Gottes, den Jesus auszurichten hat, bringt es mit sich, daß das irdische Geschick Jesu in jedem einzelnen Zug nach Gottes Willen verläuft. Diesem Willen fügt sich Jesus restlos. Daraus folgt aber, daß man nicht von Plänen sprechen kann, welche er verfolgt hätte. Keiner geschichtlichen Person kann man gerecht werden, wenn man nur ihre Taten berücksichtigt, nicht aber ihre Pläne. Ja, aus den Plänen erst erwachsen die Taten und finden an ihnen ihr Maß. Bei Jesus ist das Allbeherrschende seine Berufsaufgabe, das Reich Gottes zu bringen. Aber wie dies geschieht, das weiß er nicht von seinem eignen Willen abhängig, sondern das wirkt Gott allein. Dessen Führung der Dinge gibt er sich völlig hin. Gottes in der Gegenwart wirksamen Willen sieht er schon im Alten Testament vorgezeichnet, und diesen Ordnungen unterwirft er sich bedingungslos. Daher kann aber auch keine Rede von einer Entwicklung des Wollens und Tuns Jesu sein, sondern Gottes Wille steht ihm fest. Diesen aber hat Jesus von Anfang an klar erfaßt.

So muß der Täufer Jesus taufen, um alle göttliche Gerechtigkeit zu erfüllen (Matth. 3, 13ff.). Die Nachstellungen des Königs Herodes fürchtet Jesus nicht. Heute und morgen und den folgenden Tag wirkt er. Das ist seine ihm von Gott aufgetragene Berufspflicht, die auch allen versuchten Hemmungen zum Trotz zur Ausführung kommt. Am dritten Tag wird er vollendet (Luk. 13, 31ff.). Er tadelt die Jünger wegen ihres Kleinglaubens, als sie wähnten, sie würden im Seesturm umkommen. Denn er ist ja bei ihnen, und *er* wird nicht auf dem See im Sturm sein Leben verlieren. Sogar den Unglauben, den er in Israel findet, erkennt er nicht nur als göttlichen Willen, sondern er fügt sich ihm mit Danksagung gegen Gott (Matth. 11, 25f.). Gott könnte ihm auf seine Bitte in der Stunde der Gefahr mehr denn zwölf Legionen Engel schicken (Matth. 26, 53), aber er denkt nicht daran darum zu bitten. Vgl. auch Joh. 11, 9. Es muß alles erfüllt werden, was über ihn geschrieben ist. Er muß leiden und verworfen werden.

Auch das vierte Evangelium hat auf seine Weise die Unterordnung Jesu unter das ihm von Gott bestimmte Geschick deutlich zum Ausdruck gebracht in den Worten von seiner Stunde, die noch

nicht gekommen sei (Joh. 2, 4; vgl. 7,30; 8, 20), und dann, daß sie gekommen sei (12, 23; 17, 1; vgl. 13, 1), und in verwandten Worten, namentlich in den Abschiedsreden. Auch darin, daß Jesus sagt, er gebe sein Leben dahin. Niemand habe es von ihm genommen, sondern er gebe es von sich selbst dahin. Denn nach dem Zusammenhang, in welchem diese Aussage steht (Joh. 10, 17 ff.), ist der Sinn, daß diese Handlung Jesu im Einverständnis mit Gott und dessen Heilswillen geschieht. Denn der Vater liebt den Sohn aus dem Grunde, weil er sein Leben opfert. Aber freilich tut er dies, um es dann wieder zu nehmen. Diese Aussage ist also reflektierter als die synoptischen, insofern Jesu eigner Entschluß und Wille stärker betont wird.

Allein, sofort haben wir festzustellen, daß dies Verständnis Jesu am geschichtlichen Tatbestand einen starken Rückhalt hat. Es ist nämlich einmütige evangelische Überlieferung, daß Jesus dem ihm von Gott bestimmten Leidensweg nicht passiv gegenübergestanden hat, oder daß er abgewartet hätte, bis das ihm von Gott bestimmte Geschick an ihn herangetreten wäre. Die Sachlage ist anders.

Von einem bestimmten Zeitpunkt seiner Wirksamkeit an hat er selbst die Schritte getan, die zu seinem Tode führten. Das Messiasbekenntnis, welches er vor Cäsarea Philippi hervorruft (Mark. 8, 27 ff. par.), ist der Wendepunkt.

Bis dahin hatte Jesus seine Wirksamkeit so eingerichtet, daß sie nicht einen vorschnellen Abschluß fand. Die Synoptiker lassen uns im Stich, wenn wir auf Grund ihrer Berichte die einzelnen Etappen der Wirksamkeit Jesu feststellen wollen. Aber auch sie erzählen von Wanderungen Jesu jenseits der Grenzen des jüdischen Landes und von dem zeitweiligen Wunsch Jesu, unbehelligt zu bleiben (Mark. 7, 24).

In diesem Punkt ergänzt wiederum der vierte Evangelist in willkommener Weise die geschichtliche Überlieferung. Jesus wußte, daß er erst in jahrelanger Belehrung der Jünger die Grundlage für das Weiterwirken des Evangeliums legen konnte. So hat denn der vierte Evangelist mehrfach Kunde von Maßnahmen Jesu erhalten, die diesem Zwecke dienten. Jesus verläßt Joh. 4, 1—3 zufolge Judäa und zieht nach Galiläa, sobald er merkte, daß die Pharisäer auf seine die des Täufers überragende Wirksamkeit aufmerksam geworden waren. Er zieht (Joh. 4, 43 ff.) nach Galiläa, in der

Erwartung, daß ein Wirken dort weniger erfolgreich sein werde. Auch 7, 1 wird berichtet, Jesus habe sich in Galiläa aufgehalten und sei von Judäa ferngeblieben, weil ihn die dortigen Juden töten wollten. So zieht er denn zum Laubhüttenfest nach Jerusalem auch nur „wie im Verborgenen" (7, 10). Auch 10, 40 weiß von einem längeren Aufenthalt Jesu in Peräa, von wo ihn die Jünger warnen, nach Judäa zurückzukehren, wegen der mehrfachen Todesanschläge der Volksoberen gegen ihn (11, 8).

Aber wie gesagt, von einem Zeitpunkte an, der in der Synopse deutlich angegeben wird, sucht er auch die Jünger zu der Erkenntnis zu führen, daß sich sein Geschick demnächst vollenden werde. Auch bei Lukas hat es nur die große Einschaltung aus einer andern Quellenschrift veranlaßt, daß nach dem Bericht über die Verhandlungen vor Cäsarea Philippi, Luk. 9, 18ff., erst 18, 31 das große Wort berichtet wird: „Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem, und es muß vollendet werden alles, was geschrieben ist durch die Propheten über den Menschensohn." Zug um Zug ist fortan das ganze Verhalten Jesu darauf eingestellt, daß die Dinge nunmehr mit ihm ihren Lauf nehmen. Er hätte die Möglichkeit gehabt, sich dem Leiden zu entziehen. Aber er stellte sich diesem Geschick zur Verfügung.

Auch Johannes ist Zeuge für dies geschichtliche Verhalten Jesu. Das ist ersichtlich aus den eben berührten Verhandlungen zwischen Jesus und den Jüngern Joh. 11, 7ff., ferner aus seiner Antwort auf die Bitte des Andreas und Philippus, zu dem Fest nach Jerusalem gekommene Griechen zu empfangen (Joh. 12, 20ff.), sowie aus den Berichten Joh. 13ff.

Heroisch ist also das Verhalten Jesu seinem Geschick gegenüber. Er scheut sich auch nicht, Anstoß zu erregen. Das richtig Erkannte spricht er aus und tut er, unbekümmert darum, ob ihm dadurch Feindschaft und Haß entsteht. Er kennt auch keine Furcht. Man würde dem Tatbestand nicht ganz gerecht, wenn man sich nur darauf beriefe, daß Jesus eine männliche Art gehabt hat, Personen und Verhältnissen gegenüberzutreten. Gewiß muß das von ihm ausgesagt werden. Voll Mut, Kraft und Sicherheit ist in den geschilderten Lagen sein Verhalten. Aber schöpfen die kraftvollen Menschen aus dem, was sie selbst in sich tragen — si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae —, so ist die Quelle der Kraft bei Jesus Gott und die Geeintheit mit Gott.

Das tritt bei mehreren Gelegenheiten, wo er es den Jüngern verweist, Furcht zu haben, zutage. Beim Seesturm fügt er der Frage an die erschreckten Jünger, „warum seid ihr so feige?" sofort die andere an, die sie über die Furcht erheben soll: „Wie habt ihr nicht Glauben?" (Mark. 4, 41). Beim Meerwandeln ist sein Wort an die zu Tode erschrockenen Jünger: „Seid getrost, ich bin's, fürchtet euch nicht!" (Mark. 6, 50). Wo er ist, hat die Furcht keinen Raum. Dem Jair ruft er am Totenbett seines Töchterchens zu: „Fürchte dich nicht, glaube nur!" (Mark. 5, 36). Auf dem Weg nach Jerusalem sind die Jünger voll Staunens und Furcht (Mark. 10, 32), Jesus aber nimmt sie heran und unterweist sie über sein Geschick, das ihm von Gott bestimmt ist und das er aus Gottes Hand nimmt. Sehr eindrücklich ist Luk. 12, 4ff. die Unterweisung der Jünger betreffend die Furcht. Nicht vor den Menschen ist sie angebracht, die nur den Leib töten können. Vor Gott aber sollen sie sich fürchten, der Macht hat über das Kleinste und das Größte. Die Gottesfurcht ist ja aber etwas anderes als Menschenfurcht. Weitere Beispiele sind unschwer aus den Evangelien beizubringen. Jesu Zagen in Gethsemane aber hat einen anderen Grund als Furcht, wie S. 221 f. ausgeführt worden ist.

Ähnlich ist es mit dem Sorgen, das ja der Furcht verwandt ist. Jeder Mensch ist voll von Sorge, sei es um das tägliche Brot, die Gesundheit und das Leben, die Familie, die Zukunft, die Berufsaufgaben und was es sonst ist. Die Sorge verbittert und legt sich wie ein bleierner Druck auf das Leben, lähmt den Menschen, nimmt ihm die innere Freiheit. Solche Sorgen hat Jesus nicht gekannt. Der Grund war sein Gottesglaube.

Er verweist in der Bergpredigt auf die Vögel des Himmels, die Sorge nicht kennen, und die der himmlische Vater doch ernährt. Ausdrücklich spricht Jesus hier aus, daß der Mensch sich in Gottes Obhut und Fürsorge stehend fühlen soll. Nicht das ist seine Meinung, daß der Mensch nicht arbeiten solle, wie die Vögel nicht arbeiten, sondern sich nur die tägliche Nahrung suchen. Er kennt die Berufsaufgaben des Menschen und weiß, daß jeder Tag seine eigene Plage hat und daß sie vom Menschen getragen werden muß. Aber er weiß auch, daß derjenige Mensch die Kraft hat, sie zu überwinden, der höhere Güter kennt als die Dinge dieser Erde. Jesus kennt nur eine berechtigte Sorge, die im Grunde doch keine Sorge ist, da sie Gottes eigenem Willen entgegenkommt, die, daß der Mensch ein

Gotteskind wird und sein ganzes Streben darauf richtet, in das Reich Gottes einzugehen. Da er aber in seinem Leben mit Gott geeint war, hatte bei ihm Sorge keinen Platz.

---

15. Kapitel.

Die geistige Größe Jesu.

Eine Reihe von Charakterzügen Jesu ist in den bisherigen Ausführungen herausgearbeitet worden. Das Bild muß nun noch weiter ausgeführt werden.

Heroisch war Jesu Handeln dem Verlauf seines Geschicks gegenüber, männlich, kraftvoll. Aber auch königlich ist seine Art gewesen. Die Menschen haben sich ihm unterworfen.

Das ersehen wir schon aus der Überlieferung, wie er seine Jünger gewonnen hat. Er geht am See Genezaret entlang und sieht zwei Brüderpaare Netze flicken. Er ruft ihnen zu: „Kommt her, folgt mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen,“ (Mark. 1, 16ff.), und sie verlassen Schiff und Beruf und treten in seine Nachfolge. Ähnlich bezwingend ist die Art, wie er den anfangs widerstrebenden Nathanael gewinnt (Joh. 1, 45ff.). Auch der Täufer hat sich bei der Taufe Jesu Willen unterworfen. Auf der Hochzeit zu Kana weist die Mutter Jesu die Diener des Hauses an, Jesu Befehlen zu gehorchen. Die über seine Heilspredigt erzürnten Nazaretaner führen Jesus wohl aus der Stadt heraus, um ihn einen Abhang hinabzustürzen, aber er geht durch ihre Mitte hindurch, unbehelligt (Luk. 4, 28f.). Die Abgesandten der Pharisäer haben nicht gewagt, auftragsgemäß Hand an ihn zu legen, wegen der bezwingenden Macht seiner Rede, Joh. 7, 45f., vgl. Matth. 7, 28f. Gerade die Macht seiner Lehre und sein hohes Selbstbewußtsein entfacht den tödlichen Haß der Obersten des Volks im Tempel gegen ihn. Sie heben Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. „Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel heraus“ (Joh. 8, 59), freilich nur, um sofort wieder zu heilen und zu lehren. Joh. 18, 6 hat den Zug erhalten, daß die zu Jesu Gefangennahme ausgesandte militärische Abteilung dermaßen über Jesu unerschrockenes Hervortreten bestürzt gewesen ist, daß die Soldaten zurückgingen und zu Boden fielen.

Nicht nur aber hoheitsvoll ist das Auftreten Jesu, er erweckt den Eindruck der Heiligkeit. Besonders die unreinen Geister haben so empfunden. Gleich beim ersten Auftreten in der Synagoge zu Nazaret schreit bei seinem Anblick ein Mann mit einem unreinen Geist auf: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazaret! Du bist gekommen, uns zu vernichten. Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes“ (Mark. 1, 24). Jesus selbst hat auch einmal den Juden die Frage vorgelegt: „Wer unter euch vermag mich einer Sünde zu überführen?“ (Joh. 8, 46). Und sie haben geschwiegen. Daraus erklärt sich aber auch die sehr bezeichnende Beobachtung, daß Jesus nie Reue empfunden hat. Wir andern Menschen müssen zu unserm Leidwesen erfahren, wie oft und stark wir uns in unsern Maßnahmen vergreifen. Bei Jesus finden wir, weil er sich in seinem Leben wie Tun immer mit Gott geeint wußte, keine Spur, daß er je habe erkennen müssen, falsch gehandelt zu haben.

Königlich ist sein Lehren: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch“ (Matth. 5, 21 f.), königlich sein Heilen: „Ich will, sei rein,“ sagt er zu dem Mann mit der verdorrten Hand (Mark. 1, 41). Er spricht zu dem armen Gelähmten: „Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim!“ (Mark. 2, 11), und der Kranke tut's und ist gesund. Der ausgeprägte Wille Jesu ist wohl nicht als spezifisch semitische Charakteranlage zu betrachten, er fließt aus Jesu Bewußtsein, an Gottes Allmacht teilzuhaben.

Moderne Menschen könnten geneigt sein, solche Wirkungen auf Suggestion zurückzuführen. Doch greift eine solche Anschauung viel zu niedrig. Die Wirkung Jesu wird schon von den Zeitgenossen auf göttliche Vollmacht gegründet gedacht.

Ein Charakterzug Jesu ist es gewesen, daß er wußte, was im Menschen ist. Sein Tiefblick dringt in das Verborgene des Menschen ein. Dem Nathanael sagt er bei der ersten Begegnung, er sei ein Israelit, in dem kein Falsch sei (Joh. 1, 47). In den Augen des Gichtbrüchigen liest er das quälende Bewußtsein von Sündenschuld, so daß er ihm nicht zuerst die Gesundheit zurückgibt, sondern ihm zuruft: „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ (Mark. 2, 5). Vielfach läßt sich in der evangelischen Überlieferung der Nachweis erbringen, daß die Handlungsweise oder das Verhalten Jesu sich nach der geistigen Art derer gerichtet hat, mit denen er zu tun hatte. Gerade darin zeigt sich seine geistige Klarheit und Überlegenheit.

Das ist besonders deutlich in den Berichten von versucherischen Fragen, die seine Feinde an ihn herangebracht haben.

Mit scheinbar außerordentlich bereitwilliger Anerkennung seines unbestechlichen Urteils veranlassen ihn die Pharisäer mit andern Gegnern, sich zu äußern, ob man dem Kaiser Zins zu geben habe oder nicht. Wie er auch darauf antworten würde, ob er ja oder nein sagen würde, er hätte entweder das Volk oder die Römer gegen sich gehabt. Aber die Antwort, die Jesus gibt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21), hebt die Frage auf eine solche Höhe, daß auch die Frager in Staunen geraten und von ihm ablassen. Aber wie hier, so ist es bei anderen Gelegenheiten auch. So bei der Frage der Hohenpriester und Presbyter nach der Vollmacht zu seinen Taten (Matth. 21, 23—27) oder der Sadduzäerfrage, wem in der Auferstehung das Weib gehören werde, das sieben Männer gehabt hatte (Matth. 22, 23—33), oder bei der Verhandlung über die Davidssohnschaft des Messias (Matth. 22, 41—46). Immer gibt Jesus Antworten, welche die Gegner entwaffnen. Jesus ist ihnen gegenüber auf der ganzen Linie der Überragende geblieben.

Auch im Johannesevangelium ist uns ein ähnlicher typischer Fall erhalten geblieben, das Nikodemusgespräch Joh. 3, 1 ff., vgl. S. 88 f. Die Antwort Jesu auf die schmeichlerische Anrede des Nikodemus, er sei ein Lehrer, von Gott gekommen, denn niemand könne die Zeichen tun, die er, Jesus, tue, könnte zunächst sinnlos erscheinen, da sie ja auf die von Nikodemus ausgesprochenen Gedanken nicht eingeht. Dennoch ist sie tief begründet. Jesus liest auf dem Grunde des Herzens dieses Mannes, und so sieht er, wie hinter dem scheinbaren Lob doch die pharisäische Anschauung lebendig ist. Daher greift er deren Reich-Gottes-Ideal an und gibt dem Gespräch eine Wendung, die zu einer Auseinandersetzung über die alttestamentliche Verheißung des Geistes in der messianischen Zeit und die notwendige Wiedergeburt der Gotteskinder führt. Somit stellt er sein Reichsideal dem pharisäischen gegenüber und entwaffnet wiederum den Gegner.

---

16. Kapitel.

Die körperliche Beschaffenheit Jesu.

Man hat geurteilt, Jesus sei von schwächlicher Körperbeschaffenheit gewesen. Dafür wird angeführt, daß er leicht erschöpft gewesen sei, denn er ziehe sich öfters in die Einsamkeit zum Gebet zurück. Am Kreuz ist er schnell, innerhalb von sechs Stunden, gestorben, während es vorkam, daß Gekreuzigte bis zu drei Tagen auf den Tod warten mußten. Am Jakobsbrunnen hat er sich niedergesetzt, ermüdet von der Wegwanderung (Joh. 4, 6), und auch bei den Jüngern setzt er Ermüdung voraus, als sie von der Verkündigung des Evangeliums zu ihm zurückkehrten (Mark. 6, 30f.).

Mit der geschilderten Annahme ist aber der Überlieferungsbestand in falsche Beleuchtung gerückt. Der schnelle Tod am Kreuz findet wohl seine Erklärung durch die außerordentlichen seelischen Erschütterungen, die Jesus in den letzten Tagen vor seiner Kreuzigung erlebt hat und die auch einen gesunden Mann in seiner Lebenskraft brechen konnten. In Rechnung gesetzt werden muß auch die der Kreuzigung vorausgegangene Geißelung, welche bei manchen bereits den Tod herbeiführte. Daß Jesus unter dem Kreuzesbalken auf dem Wege zur Hinrichtung zusammengebrochen ist, ist auch kein Zeichen körperlicher Schwachheit bei einem Mann, der körperliche Arbeit nicht zu tun gewohnt war.

Wenn er sich in die Einsamkeit zurückzog, so geschah das, wie S. 220f. ausgeführt worden ist, nicht aus dem Gefühl der Schwäche und Erholungsbedürftigkeit oder aus Schlafbedürfnis heraus, sondern da hat Jesus zu Gott gebetet und durch das Gebet Kraft zu weiterem Wirken gewonnen. Ein Mann, von dem berichtet wird, daß er die ganze Nacht im Gebet zugebracht habe (Luk. 6, 12), und der den Tag darauf die Apostelwahl vorgenommen und die Bergpredigt gehalten hat, ist nicht von schwacher Körperbeschaffenheit gewesen. Es wird ja auch öfters erzählt, daß Jesus von großen Volksmassen umgeben war und kaum die Zeit fand, die Mahlzeiten zu nehmen (Mark. 3, 20; 4, 36; Luk. 6, 17ff., die Speisungen usw.) Das hat er offenbar Jahre lang aushalten können. Es ist kein Zeichen von körperlicher Schwäche, wenn er nach anstrengender Tätigkeit am Lande im Schiff in festen Schlaf verfällt (Mark. 4, 38), sondern es ist ein Zeichen von Gesundheit, daß er dann sofort tief schlafen kann. Wer aber die Tageswanderungen in Palästina kennt, wird

es durchaus begreiflich finden, daß Jesus am Abend müde am Jakobsbrunnen anlangt. Ich habe einen solchen Weg zu Pferde gemacht und kam als sehr kräftiger Mann gegen Abend ermüdet am Jakobsbrunnen an.

Das Wort Luk. 4, 23: „Arzt, heile dich selber," kann man nur dann in dem Sinne deuten, daß Jesus zuerst seine eigene Krankheit heilen solle, ehe er andern helfe, wenn man den Text, wie er nun einmal dasteht, unbeachtet läßt. Es handelt sich nämlich gar nicht um etwas, was die Gesundheit Jesu angeht, sondern Jesus sagt: „Überhaupt werdet ihr mir das Sprichwort (parabolē, maschal) entgegenhalten: Arzt, heile dich selbst." Es ist deutlich uneigentliche Rede, ein geprägtes Sprichwort, welches eine sinngemäße Anwendung fordert.[1]) Diese aber gibt ja Jesus sofort selbst. Er weiß, die Nazaretaner verlangen von ihm, daß er auch in seiner Vaterstadt solche Wundertaten tun solle, wie er sie in Kapernaum getan habe. Er solle also vor allem in seiner Vaterstadt heilen. Das lehnt er aber wegen des Unglaubens seiner Landsleute ab.

Und die andere Stelle, aus der man hat entnehmen wollen, Jesus sei von kleinem unansehnlichem Wuchs gewesen, ist die Zakchäusüberlieferung Luk. 19, 1 ff. Man muß den Wortlaut vorführen, V. 3: „Und er (Zakchäus) suchte Jesus zu sehen, wer er sei, und vermochte es nicht vor der Volksmenge, denn er war klein an Wuchs." V. 4: „Und er lief nach vorn voraus und stieg auf einen Maulbeerbaum, um ihn zu sehen. Denn dort sollte er vorbeiziehen," V. 5: „Und als er an den Ort kam, schaute Jesus auf und sprach zu ihm." Jede unbefangene Auslegung wird zu dem Ergebnis kommen, daß in den vorgeführten Versen das Subjekt durchgehends Zakchäus ist, bis V. 5 Jesus das Subjekt wird. Also nach wie vor hat zu gelten, der Mann von kleiner Statur war Zakchäus, nicht Jesus. Über dessen Wuchs wissen wir nichts, schlechterdings nichts, ebensowenig wie über sein Aussehen, seine Gesichtsbildung, seinen Haarwuchs. Die Christusbilder sind spätere Schöpfungen.

Wenn man das Gesamtbild Jesu in den Evangelien unbefangen auf sich wirken läßt, so hat man den Eindruck eines Mannes, der an Leib und Seele gesund war und trotz ganz außerordentlich anstrengender Berufstätigkeit, die sich über Jahre erstreckte, weder das körperliche noch das seelische Gleichmaß verloren hat.

---

[1]) Vgl. Ber. Rabba 23.

17. Kapitel.

Affekte und Gemütsbewegungen Jesu.

Man kann von Affekten Jesu reden. Dasjenige Beispiel aus Jesu Wirken, was meist hierbei in den Vordergrund gerückt wird, ist die Tempelreinigung. Der dänische Dichter Emil Rasmussen hat diese Handlung sogar einen Tobsuchtsanfall genannt. Da Jesus sich dabei einer Geißel bedient habe, müsse man urteilen, es liege krankhafte Grausamkeit vor. Ohne Frage hat Jesus in der Tempelreinigung im Affekt gehandelt. Er ist dabei rücksichtslos aufgetreten. Grausam war die Handlung nicht. Er war durchaus bei Sinnen. Es ist Zorn, heiliger Zorn, der über ihn kommt, wie er die Entweihung des Tempels sieht. Als Beauftragter Gottes will er auch in diesem Handeln verstanden werden. Seine Aufgabe ist es, die Dinge auf dieser Erde in den gottwohlgefälligen Zustand zu setzen. Der dort abgehaltene Markt aber und die dort eingerichtete Börse entheiligten den Tempel. Da greift er strafend ein. Jedenfalls haben die Hüter des Tempels sein Handeln nicht als das eines Tobsüchtigen betrachtet. Konnten sie doch die Berechtigung seiner Berufung auf Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 nicht in Abrede stellen (Matth. 21, 12ff.).

Aber auch sonst haben wir Spuren in den Evangelien, daß über Jesus manchmal eine gewisse Erregung und Heftigkeit gekommen ist. Er fährt den Petrus an und nennt ihn einen Satan und ein Ärgernis (Matth. 16, 23). Allein, hier wird uns der Schlüssel seines Verhaltens abermals geradezu in die Hand gegeben. Denn Jesus begründet sein Scheltwort damit, daß er in dem Ersuchen des Petrus, er möge den Leidensweg vermeiden, eine satanische Versuchung erblickt. Daher seine Schroffheit. Ein andermal (Mark. 3, 5) wird erzählt, daß Zorn und Betrübnis des Herzens ihn erfüllt habe, als er sehen mußte, wie seine Feinde ihn in der Synagoge belauerten, ob er einem Kranken am Sabbat die Gesundheit zurückgeben werde.

Mit einem gewissen Affekt hat Jesus mehrfach Geheilten verboten, seine Taten kundzumachen (Matth. 9, 30; Mark. 1, 43; 3, 12; 7, 36). Ja, Mark. 1, 43 wird gesagt, er habe den Geheilten alsbald hinausgestoßen mit dem Verbot der Kundmachung. Seinen Landesherrn Herodes nennt er einen Fuchs (Luk. 13, 32). Eine gewisse innere Erregung klingt mehrfach aus seinen Warnungen vor der falschen Frömmigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten.

Er nennt sie öfters Heuchler (Matth. 6, 2. 5 und öfter). Die Rede Matth. 23 mit den Weherufen enthält manchen starken dahingehenden Ausdruck. Es ist ein drastisches Wort, mit tiefster innerer Anteilnahme gesprochen, wenn er urteilt, dem, der einen dieser Kleinen, die an ihn glauben, ärgert, wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in der tiefsten Tiefe des Meeres versenkt werde (Matth. 18, 6). In scharfen Worten geißelt er das Verhalten der Städte am galiläischen Meer, in denen er die meisten Wundertaten getan hatte, Bethsaida, Chorazin und Kapernaum (Matth. 11, 20—24). Dieser Bericht hebt mit den Worten an, Jesus habe jene Städte geschmäht. Dem, der ihn, den Menschensohn verrät, wäre es besser, er wäre nie geboren (Matth. 26, 24). Auch weiterhin hat er drastische Worte, die nur aus seiner Seelenverfassung heraus verstanden werden können, gesprochen, vom Berge versetzenden Glauben, vom Kamel, das nicht durch ein Nadelöhr hindurchgehen kann, vom Durchseihen einer Mücke und dem Verschlucken eines Kamels.

Auch das Johannesevangelium weiß von mehrfacher innerer Erregung Jesu (Joh. 11, 33. 38; 12, 27; 13, 21). Am Grabe des Lazarus hat Jesus geweint (Joh. 11, 35). Auch Luk. 19, 41 erzählt, Jesus habe im Anblick Jerusalems über die Stadt geweint. Dagegen hat keiner unserer Evangelisten eine Überlieferung erhalten, daß Jesus je gelacht habe.

Überschaut man diese psychologische Haltung Jesu, so steht sie durchweg im engsten Zusammenhang mit seiner Berufsführung. Nie ist es eine Erregung, die aus verletztem persönlichen Empfinden entspränge. Für seine Person verlangt er keine Ehre. Die Sache allein steht ihm vor Augen. Als Petrus ihn vom Leidensweg abwendig machen wollte, hat er ihm nicht gezürnt, sondern ihn alsbald auf den Verklärungsberg mitgenommen. Und als Judas ihn den Häschern überantwortet, redet er ihn mit Freund an (Matth.26,50) und fragt ihn wehmütig: „Judas, du verrätst den Menschensohn mit einem Kuß?“ (Luk. 22, 48).

Es erregt ihn, wenn er mit menschlichen Zuständen zu tun hat, wie Krankheit, Not, Elend, Tod, aber auch mit Verstocktheit und Abkehr von Gottes heiligem Willen, Dingen, welche im Gegensatz zu dem stehen, was er zu bringen sich berufen weiß. Mehrfach wird erzählt, er habe die unsauberen Geister bedroht, daß sie ausfahren sollen.

Aber das ist doch nur ein Teil des hier in Betracht kommenden Stoffes. Viel stärker hervortretend als die geschilderte Seite im Charakter Jesu ist eine andere, welche man mit einem menschlichen Ausdruck Mitleid nennen kann. Doch trifft man damit den ganzen Sachverhalt nicht. Denn es handelt sich um Empfinden und Äußerungen Jesu, welche aus seiner Geeintheit mit Gott und der daraus abgeleiteten Berufsaufgabe folgen. Der Bringer des Gottesreiches hat unendliches Erbarmen mit der menschlichen Verlorenheit und dem menschlichen Elend. Aus seinem Handeln strahlt ein Abglanz der Gottesliebe hervor, die er zu bringen berufen war.

Die erste große Rede, die Bergpredigt, beginnt wie die erste Predigt in seiner Vaterstadt mit einem Hinweis auf die Erfüllung der Verheißung Jes. 61, 1. Den Armen und Elenden soll das Evangelium verkündigt werden, die Gefangenen sollen erlöst werden. Mehrfach wird berichtet, daß Jesus von tiefem Erbarmen ergriffen worden sei. Die ihm nachfolgenden und ihn umgebenden Volksmassen erscheinen ihm abgehetzt und hingestreckt, wie Schafe, die keinen Hirten haben (Matth. 9, 36). Da wendet er sich an die Jünger mit dem Wort: „Die Ernte ist groß, die Arbeiter aber wenige. Bittet nun den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" (Matth. 9, 37 f.). Als die Volksmassen ihm auf das östliche Ufer des Sees Genezaret gefolgt waren, und er sie erblickt, wird er von Erbarmen ergriffen, heilt ihre Kranken, und darauf folgt die Speisung der Fünftausend, die auch durch ein Gespräch zwischen Jesus und den Jüngern eingeleitet wird, aus dem die liebevolle Fürsorge Jesu erkenntlich ist. Bei dem Gelähmten (Matth. 9, 1 ff.) erkennt Jesu Tiefblick sofort die Sündennot des Kranken. Daher richtet er an ihn die Frage, ob er gesund werden wolle. Körperliche und seelische Art hängen zusammen. Verwandt ist das Erbarmen, welches er dem 38 Jahre lang Kranken zuwendet (Joh. 5, 1 ff.), oder den Blinden (Matth. 20, 34). Bei der Erweckung des Jünglings von Nain (Luk. 7, 11 ff.) ist auch ausdrücklich ausgesprochen, daß Erbarmen mit der Witwe Jesus ergriffen habe. Er hat auch einmal ausdrücklich Hos. 6, 6 zitiert: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" (Matth. 12, 6).

Daher ist es nur naturgemäß, daß er sich als Sünderheiland weiß und daß er viel mit solchen sozialen Schichten in seinem Volk verkehrt hat, die den Trägern der Frömmigkeit als sündig galten. Einen Zöllner hat er in den Apostelkreis berufen und sich mit ihm

und seinen Freunden zum Mahl gesetzt. Die Ehebrecherin Joh. 8, 2ff. behandelt er mit seelsorgerlicher Milde, bei einem Gastmahl im Hause eines Pharisäers beanstandet wohl der gesetzesstrenge Gastgeber, nicht aber Jesus selbst, daß ein sündiges Weib, welches zu ihm Vertrauen gefaßt hat, ihm die Füße salbt (Luk. 7, 36ff.).

So kommt über ihn Traurigkeit, wenn er sieht, wie Jünger sich von ihm zurückziehen, so daß er an die Zwölf die Frage richtet, ob auch sie ihn verlassen wollen (Joh. 6, 66ff.), und er das Wort prägt: „Habe ich nicht euch Zwölf erwählt, und einer von euch ist ein Teufel“ (Joh. 6, 70).

Auf der andern Seite erfüllt ihn auch ein Staunen, wenn er unerwarteter Empfänglichkeit begegnet. Matth. 8, 10 und Luk. 7, 9 berichten übereinstimmend, Jesus sei angesichts des außerordentlichen Vertrauens des Hauptmanns von Kapernaum zu seiner Person in Staunen geraten, und Lukas fährt fort, er habe sich zu der ihm nachfolgenden Volksmenge gewandt und ausgerufen: „Ich sage euch, in Israel habe ich solchen Glauben nicht gefunden.“

Das ist aber überhaupt ein im Wirken Jesu stark hervortretender Zug, an dem auch in diesem Zusammenhang nicht vorübergegangen werden kann, daß er Vertrauen zu seiner Person oder, anders ausgedrückt, daß er Glauben verlangt. Die ineinandergeflochtenen Erzählungen von der Auferweckung der Tochter des Jair und der Heilung der blutflüssigen Frau (Mark. 5, 22—43 par.) haben auch das Gemeinsame, daß beide Male Jesus hilft, weil ihm Glaube entgegengebracht wird. Das blutflüssige Weib wird sogar mit dem Wort getröstet: „Tochter, dein Glaube hat dich gerettet“ (V. 34). Der Aussätzige, welcher ihm zu Füßen fällt mit dem Wort: „Wenn du willst, kannst du mich reinigen“ (Mark. 1, 40f.), empfängt das Wort: „Ich will, sei rein.“ In der Erzählung von der Heilung des Gichtbrüchigen (Mark. 2, 1—12 par.) wird ausdrücklich berichtet, daß Jesus sich angeschickt habe zu helfen, als er ihren Glauben sah. Eine Reihe weiterer Beispiele lassen sich unschwer aus den Evangelien erheben. Auf der anderen Seite bricht er, als er vom Verklärungsberg herabkam und ihm von einem dämonisch Kranken berichtet wurde, den seine Jünger nicht zu heilen vermochten, in die Worte aus: „O du ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich euch ertragen?“ (Mark. 9, 19). Das Wort ist aus traurigem Herzen gesprochen und ist ein Tadel über den Unglauben der Jünger. Und als dann der Vater des kranken Knaben

ausspricht: „Wenn du kannst, hilf uns," erhält auch er ein Tadelswort von Jesus: „Wenn du kannst? Alles ist möglich dem, der glaubt" (Mark. 9, 23). Schon Luk. 4, 23ff. werden die Nazaretaner von Jesus wegen ihres Unglaubens getadelt. Noch deutlicher aber berichtet Mark. 6, 5f., daß er in seiner Vaterstadt keine Wundertat habe vollbringen können, außer daß er einigen Kranken die Hände aufgelegt und sie geheilt habe. Auch hier aber schließt der Bericht mit der Angabe, daß Jesus sich gewundert habe, diesmal aber über den ihm entgegengebrachten Unglauben.

Jesus hat es nicht ertragen können, daß Menschen ungerecht behandelt oder gekränkt wurden. Man hat Kinder zu ihm gebracht, damit er die Hände auf sie lege und bete. Die Jünger aber suchten dem zu wehren, gewiß in fürsorglicher Absicht. Sie wollten nicht, daß ihr Herr belästigt werde. Jesus aber tadelt sie darum. Ja, Markus, der auch sonst Gefühlsäußerungen Jesu zu berichten liebt, erzählt, Jesus sei unwillig über die Jünger geworden (Mark. 10, 14). Den gleichen Ausdruck, daß Jesus unwillig geworden sei, gebraucht er, diesmal wie auch Matthäus, als ein Weib über Jesu Haupt bei einem Mahle ein Glas kostbarer Narde ausgoß (Mark. 14, 3ff.) und einige dies als Verschwendung tadelten.

Dies Kapitel kann jedoch nicht abgeschlossen werden, ohne daß ein großer Teil des hier Gesagten noch unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt wird. Das ist der des Leidens. Es ist ja nicht so, daß von Leiden Jesu nur seit seiner Gefangennehmung, seinem Prozeß und seiner Kreuzigung gesprochen werden könnte. Die ganze irdische Berufsführung Jesu ist vielmehr unter den Gedanken des Leidens zu stellen.

Schon die erste Handlung Jesu nach der Taufe und der Übernahme des Messiasamtes, die Versuchung, zeigt in allen drei Gängen, daß Jesus bereit sein muß, auf alles zu verzichten, was zu seinem persönlichen Behagen dienen, zu äußerem Erfolg führen, ihm irdische Gewalt in die Hände geben könnte. Berufliches Leiden steht ihm bevor. Er hat zu leiden unter der Verständnislosigkeit, der Widerspenstigkeit, dem Unglauben, der Feindschaft, der Herzenshärtigkeit des Volkes und seiner Führer.

Es brauchen nur einige Züge herausgehoben zu werden, das Evangelium ist voll von Erzählungen, die unsere Behauptung erhärten. Der erste Teil des Markusevangeliums, die Schilderung des Beginns der Wirksamkeit Jesu, führt die wachsende Feindschaft

der Volksoberen vor und schließt Mark. 3, 5. 6 mit der Überlieferung, daß Jesus in der Synagoge mit Zorn um sich geblickt habe über die Verstocktheit ihres Herzens, daß aber die Pharisäer alsbald hinausgegangen seien und mit den Herodianern die Verabredung getroffen hätten, ihn zu töten. Er hatte es nicht anders erwartet, und schwere Gedanken sind ihm nicht erspart geblieben. Luk. 12, 49 u. 50 sagt er: „Ein Feuer bin ich gekommen, auf die Erde zu werfen, und wie wünschte ich, es möchte schon angezündet sein. Mit einer Taufe muß ich mich taufen lassen, und wie bin ich bedrückt, bis es vollendet sein möchte.“ Die Aussendungsrede Matth. 10 ist fast durchweg Ankündigung von Leiden und Verfolgungen, welche die Jünger in seiner Nachfolge werden zu erdulden haben. Auch die Abschiedsreden des Johannesevangeliums enthalten ähnliche Stoffe. Von dem Tage von Cäsarea Philippi an hat er zu drei Malen in eindrücklicher Weise die Jünger darauf hingewiesen, daß der Menschensohn viel leiden und von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen werden müsse. Welchen Schmerz muß er angesichts des leidenschaftlichen Hasses der führenden Männer des Volkes während der Durchführung seines Prozesses und der Verhandlungen vor dem römischen Statthalter empfunden haben, oder als ihm, dem am Kreuze Hängenden, der höhnende Zuruf der Volksoberen entgegenklang: „Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten. Er ist König von Israel, er steige nun herab vom Kreuz, so wollen wir an ihn glauben. Er hat auf Gott vertraut. Der rette ihn jetzt, wenn er will. Denn er hat gesagt: ich bin Gottes Sohn“ (Matth. 27, 42. 43).

Das Volk aber, das ihm im Anfang begeistert zujubelte, ihn umdrängte, mit ihm zog durch Städte, Dörfer und bis in weiter gelegene Gegenden hinein, wie bald ist es lau geworden und hat sich von ihm abgewendet, bis zu dem Ruf vor dem Palast des Herodes: „Kreuzige.“ Die Redenquelle berichtet, er habe die Städte Galiläas, in denen von ihm die meisten Wundertaten getan worden waren, „geschmäht“ (Matth. 11, 20ff.; Luk. 10, 12ff.). Tiefe Wehmut klingt aus dem Wort hervor: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt“ (Matth. 23, 37). Als er angesichts der Stadt Jerusalem auf dem Ölberg saß und an

das furchtbare Geschick dachte, dem das Volk und die Stadt Jerusalem entgegenging, sind ihm Tränen in die Augen getreten.

Aber auch dieser Züge darf man nicht gedenken, ohne hinzuzufügen, daß damit nicht alles gesagt ist. Diese Trauer und das Mitleiden bringt ihn nicht aus der festen Richtung, die er in seinem ganzen Wirken verfolgt. In dem Heilandsruf Matth. 11, 25. 26 dankt er Gott dafür, daß er die Erkenntnis seines Heilswirkens den Klugen und Weisen verborgen und den Unmündigen offenbart habe. Er fügt sich mit Dank in den von Gott ihm auferlegten Gang seines Wirkens. Als auf dem Wege zur Kreuzigungsstätte ihm viel Volk und viele Weiber folgten, die um ihn klagten und weinten, hat er sich umgewendet und ihnen zugerufen: „Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder" (Luk. 23, 27. 28). Den, der ihn bei der Gefangennahme mit dem Schwert verteidigen wollte, hat er abgewehrt mit dem Wort: „Meinest du, ich könnte nicht meinen Vater anrufen, daß er mir mehr denn zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellte?" (Matth. 26, 53).

Und dann seine Jünger! Ihnen hat ja doch in besonderem Maße seine Liebe gegolten. Aber wie schwer hat er unter ihrer Verständnislosigkeit zu leiden gehabt! Wiederum nur einige Beispiele. Als er sie vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes gewarnt hatte, haben die Jünger das Wort darauf bezogen, daß sie bei der Überfahrt ins Ostjordanland nicht Brote mitgenommen hätten. Jesus durchschaut ihre Gedanken und fragt sie traurig: „Wie bezieht ihr das Wort darauf, daß ihr keine Brote mithabt? Versteht ihr noch nicht und begreift ihr nicht? Habt ihr ein verstocktes Herz? Habt ihr Augen und seht nicht, und Ohren und hört nicht?" (Mark. 8, 17. 18). Wie töricht ist das Wort des Petrus auf dem Verklärungsberge Mark. 9, 5, daß er für Jesus, Mose und Elia Hütten bauen will, da es dort gut sei zu weilen, oder die Antwort der Jünger Luk. 22, 38: „Herr, hier sind zwei Schwerter!", als Jesus ihnen gesagt hatte, früher habe er sie ohne Ausrüstung ausgesandt, jetzt aber sollten sie sich mit Geld, Ranzen, Kleidung und Schwert ausrüsten. Oder das Verhalten des Jakobus und des Johannes, die auf einen Flecken der Samariter Feuer vom Himmel herabfahren lassen wollten, weil man dort Jesus nicht aufgenommen hatte (Luk. 9, 52—56). Daher ist der Unmut Jesu Mark. 9, 19 nur zu begreiflich.

Man kann die ganze Berufswirksamkeit Jesu, wie sie vorhin unter den Gesichtspunkt des Erbarmens gestellt wurde, so auch als Leiden betrachten. Jesus leidet mit allen Kranken, Elenden und Sündern, denen er Hilfe bringt, und er leidet unter der Sünde des unbußfertigen Volkes. Alle Zustände auf dieser Erde, welche dem Willen des heiligen Gottes nicht entsprechen, verursachen ihm Leiden.

---

18. Kapitel.

Jesu Verkehr mit den Jüngern, dem Täufer, seiner Familie und den Frauen.

Die Art Jesu muß etwas Gewinnendes gehabt haben. Ein direktes Zeugnis dafür besitzen wir zwar nur in dem Zug aus der Kindheitsgeschichte Luk. 2, 46f. Die Eltern haben den Knaben im Tempel inmitten der Rabbinen sitzend gefunden, die über seinen Verstand und seine Antworten erstaunt waren. Der Knabe hatte es ihnen angetan. Aber hierher gehört es auch, daß Mütter ihre Kinder vertrauensvoll zu ihm gebracht haben, und daß er Freunde besaß, männlichen und weiblichen Geschlechts, welche es sich zur Ehre rechneten, ihm Gastfreundschaft zu erweisen.

Das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern ist ein anderes gewesen als sonst zwischen Lehrern und Schülern. Jesus hat anders mit seinen Jüngern verkehrt als beispielsweise Sokrates mit seinen Freunden. Geistige Überlegenheit hier wie dort. Der Lehrer, der seine überragende Erkenntnis und Art zur Geltung bringt. Und doch, Jesu Person und Art hatte etwas auch für die Jünger Fremdes, ja Unnahbares.

So groß die Liebe Jesu zu seinen Jüngern und das Vertrauen der Jünger zu ihrem Herrn und ihre Hingabe an ihn gewesen ist — mit welch rührender Sorge umgibt er sie Mark. 6, 31, als sie ermüdet von der Verkündigung des Gotteswortes zu ihm zurückkehrten — so haben sie doch eine gewisse Scheu vor ihm. Matthäus berichtet 20, 20f., daß die Mutter der Zebedäussöhne, also die Tante Jesu, ihm zu Füßen gefallen sei, als sie mit der Bitte um die Ehrenplätze im Reich Gottes für ihre Söhne an ihn herantrat. Auf einer Wanderung haben sich die Jünger unterhalten, wer der Größte sei, das aber vor dem Herrn verborgen. Als er sie nach ihrem Gespräch

fragt, schweigen sie (Mark. 9, 33ff.). Jesus aber sagt es ihnen und belehrt sie nunmehr. Die Art, wie Joh. 12, 20ff. von dem Wunsch der Griechen gesprochen wird, Jesus zu sehen, erweckt den Eindruck, als ob es sich um eine Audienz bei einer königlichen Person handle, die durch Minister oder Hofbeamte vermittelt werden müsse. Die Jünger sind erstaunt gewesen, Jesus am Jakobsbrunnen im Gespräch mit dem samaritischen Weib zu finden, aber sie scheuen sich, ihn zu fragen (Joh. 4, 27ff.). Auch seine weitere Rede (V. 32ff.) ist ihnen unverständlich. Weitere ähnliche Züge lassen sich unschwer aus den Evangelien herausheben.

Daraus könnte erschlossen werden, daß Jesus sich auf Erden einsam gefühlt habe. Aber er weiß sich nicht allein, sondern der Vater ist bei ihm (Joh. 8, 16. 29). Erst so wird sein Schreckensruf am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" ganz verständlich.

Auch Jesu Stellung zum Täufer ist eigenartig. Diesen Mann hat Jesus höher gestellt als die Propheten des Alten Testaments. Er hat ihn den Größten der Weibgeborenen genannt (Matth. 11, 11). Und doch steht der Täufer für Jesus außerhalb der von ihm, dem Sohn, gebrachten Zeit. Der Kleinste im Gottesreich ist größer als der Täufer. Sehr ernst hat Jesus ihn darauf verwiesen, daß er eine falsche Erwartung der Heilszeit habe. Der Täufer hat nicht erkannt, daß der Gott des alttestamentlichen Heils sich in Jesus zu den Sündern herniederneigt, die Elenden erlöst und die Armen zu Empfängern der Heilspredigt macht (Matth. 11, 2—6).

Eigenartig ist ebenso das Verhältnis Jesu zu seiner Familie. Auf der einen Seite haben wir Überlieferungen, aus denen hervorzugehen scheint, daß Jesus zu seiner Familie kein näheres Verhältnis gehabt hat. Als ihm gemeldet wird, Matth. 12, 46ff. par., seine Mutter und seine Brüder ständen draußen und wollten ihn sprechen, antwortet er: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder?" Dann streckt er seine Hand aus über seine Jünger und bezeichnet sie als Mutter und Brüder. „Denn wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter." Der gleiche Standpunkt tritt zutage in der Antwort, die er einem Jünger gibt, der vor seinem Eintritt in die Nachfolge Jesu erst seinen Vater begraben will: „Laß die Toten ihre eigenen Toten begraben!" (Matth. 8, 21f.). Seine Berufsaufgabe, das Reich Gottes zu verkündigen, löst ihn von allen Familienbeziehungen.

Wie er selbst sich nicht mehr an seine Familie gebunden fühlt, so verlangt er es auch von den in seiner Nachfolge Stehenden. Dann müssen auch die heiligsten Pietätspflichten zurücktreten. Ja sogar das harte Wort hat er einmal in solchem Zusammenhang gesprochen: „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu sein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger sein" (Luk. 14, 26 f.). Das ist wieder eins von den absichtlich schroff gefaßten Worten Jesu. Man darf von seiner geradezu verletzenden Größe nichts abbrechen. Es ist tatsächlich die Meinung Jesu, daß der Mensch um des Evangeliums willen bereit sein muß, in stärksten Widerspruch auch zu den nächsten und liebsten Menschen zu treten. Das Wort ist ja auch keineswegs ein vereinzeltes. Matth. 10, 34 ff. steht eine Spruchreihe ganz ähnlichen Inhalts. Er ist nicht gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert. Er ist gekommen, zu entzweien den Mann mit seinem Vater, die Tochter mit der Mutter, die Schwiegertochter mit der Schwiegermutter. Auch in diesem Zusammenhang sagt er, wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert. Und wer den Sohn oder die Tochter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert.

Die Familie Jesu hat sich wie die anderen Nazaretaner zunächst nicht in Jesu geistige Art und Verkündigung finden können. Haben wir doch Mark. 3, 21 die Notiz, daß sie ausgezogen seien, sich seiner zu bemächtigen, weil sie ihn für von Sinnen hielten. Das Johannesevangelium weiß 2, 1 ff. von einer Hochzeit in Kana, an der Jesus samt den Jüngern mit seiner Mutter teilgenommen habe. Aber es kennt auch 4, 44 das Wort Jesu, daß ein Prophet in seiner Vaterstadt Ehre nicht habe. Und Joh. 7, 1 ff. schwanken seine Brüder zwischen Glauben und Unglauben an ihn.

Auf der andern Seite enthalten die Evangelien und die Apostelgeschichte Überlieferungen, aus denen hervorgeht, daß das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Jesus und seiner Familie fortbestanden hat. Die Synoptiker nennen unter den aus Galiläa Jesus nachgefolgten Frauen, die von fern der Kreuzigung zuschauten, die Mutter Jesu ausdrücklich nicht, wohl aber bezeugt Johannes, daß sie unter ihnen war. Von diesem Evangelisten wird der unbeschreiblich zarte Zug berichtet, Jesus habe, als sein Auge vom Kreuze herab auf seine Mutter und auf den Lieblingsjünger blickte, zur Mutter gesagt: „Das ist dein Sohn!" und zum Jünger: „Das ist deine Mutter!" (Joh. 19, 26). „Und von jener Stunde an nahm sie der

Jünger in sein eignes Haus." Noch in den Qualen des Todes ist sein Herz von Fürsorge für die zurückbleibende Mutter erfüllt. Auch die Apostelgeschichte weiß, daß schon in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten die Apostel „einmütig am Gebet zusammenhielten mit den Weibern und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern" (Apg. 1, 14). Ferner nennt Paulus 1. Kor. 15, 7 Jakobus, der hier kein anderer sein kann als der Bruder Jesu, das spätere Haupt der jerusalemischen Gemeinde, unter denen, denen der auferstandene Jesus erschienen ist.

Wir sehen in Jesu Verhalten zu seiner Familie das Doppelte: Wo das Reich Gottes in Frage steht, kennt Jesus keine Rücksichten auf die Familie. Aber in seinem persönlichen Verhalten ist er den Seinen mit voller Liebe zugetan.

Ein Wort ist noch zu sagen über das Verhältnis Jesu zu den Frauen. Er, der das Weib ebenbürtig neben den Mann gestellt hat — denn er hat auf die Schöpferordnung Gottes zurückgegriffen, der den Menschen Mann und Weib geschaffen und sie aufeinander angewiesen hat (Matth. 19, 3ff. par.) — hat selbst eine Ehe nicht geschlossen. Man darf getrost aussprechen, wir könnten uns Jesus nicht als Familienvater vorstellen. Freilich kommt es darauf nicht an. Die Frage ist, welches der Grund dieses Verhaltens Jesu ist. Wir gehen nicht fehl in der Annahme, daß eine Ehe mit seiner Berufsaufgabe unvereinbar gewesen wäre. Sein ganzes Wirken hatte nur einen Inhalt, das Reich Gottes zu bringen. Wie hätte er sich da mit Sorgen dieses Lebens beschweren können, die die Gründung einer Familie nun einmal mit sich bringt. Er ist ehelos geblieben wie andere Propheten vor und nach ihm.

Aber unsere Evangelien enthalten auch keinerlei Anzeichen dafür, daß das Erotische irgendwie in ihm ausgeprägt gewesen wäre. Solche Gedanken sind moderne Erfindungen, aus falschem Psychologisieren und süßlichem Empfinden entstanden. Bücher, in denen Jesus unter erotische Beleuchtung gestellt wird, gehören zu den unerfreulichen Erscheinungen unserer Tage.

Jesus hat Freundinnen gehabt, voran Martha und Maria, die Schwestern des Lazarus in Bethanien (Luk. 10, 38—42; Joh. 11, 1ff.; 12, 1ff.). Nichts ist in dieser Überlieferung enthalten, was das Recht geben könnte, an ein anderes als ein Freundschaftsverhältnis zu denken. Fast hat man den Eindruck, als ob bereits der vierte Evangelist falsche Gedanken habe abwenden wollen. Die griechische Sprache

hat zwei Verben für unser „lieben“, φιλεῖν und ἀγαπᾶν. Das erste umfaßt die ganze Skala des Begriffs „lieben“, von der Freundschaft bis zur Geschlechtsliebe, das zweite, häufig im biblischen Gebrauch begegnend, hat ganz überwiegend einen religiösen oder ethischen Untergrund. Nach Joh. 11, 3 lassen die Schwestern an Jesus sagen, der, den er liebe, Lazarus, sei krank. Hier steht das erstgenannte Wort, ὃν φιλεῖς. Dagegen V. 5 heißt es unter Anwendung des zweiten Verbs: „Es liebte (ἠγάπα) Jesus Martha und ihre Schwester und Lazarus.“

Aus dem lukanischen Bericht ist ersichtlich, daß Jesus als hochgeehrter Gast in das Haus der Schwestern eingekehrt ist und Martha die wirtschaftlich gerichtete, Maria die religiös besonders veranlagte Schwester gewesen ist. Diese Charakteristik wird durch den johanneischen Bericht durchaus bestätigt. Und wenn es diese Maria gewesen ist, welche Jesu Füße mit Narde gesalbt und mit ihren Haaren abgetrocknet hat, so folgt daraus nichts Erotisches. Die berichteten Unterhaltungen zeigen, daß für beide Schwestern Jesus der große Gottesprophet ist, zu dem sie rückhaltlos bewundernd aufschauen.

Luk. 8, 1—3 ist uns eine wertvolle Notiz erhalten worden. Danach haben den Herrn und die Zwölf auf ihren Zügen durch das Land zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums eine Reihe von Frauen begleitet, welche für die persönlichen Bedürfnisse der Wandernden aus ihren eigenen Mitteln sorgten. Es werden genannt Maria, die sogenannte Magdalenerin, von welcher sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, das Weib des Chuza, und Susanna. Aber es wird hinzugefügt, es seien auch viele andere gewesen. In den Kreuzigungsberichten der Synoptiker Mark. 15, 40 f. werden gleichfalls Jesus befreundete Frauen genannt, welche von fern der Hinrichtung zusahen, wiederum an erster Stelle die Magdalenerin Maria, Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und die Mutter der Zebedaiden. Auch hier notiert Markus, daß diese Frauen in Galiläa Jesus nachgefolgt seien und ihm gedient haben, und er fügt hinzu, es seien noch viele andere gewesen, welche mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen seien. Auch hier also ist die Angabe, daß sich im Gefolge Jesu eine Anzahl Frauen befunden haben, die es sich zur Aufgabe gestellt hatten, für die wirtschaftlichen Bedürfnisse Jesu und seines Jüngerkreises zu sorgen. An etwas andres ist nicht zu denken. Eine solche Fürsorge für Jesus ist auch die Absicht der Salbung des Leichnams Jesu wiederum durch die Magdalenerin,

die Maria des Jakobus und Salome (Mark. 16, 1). Die gleichen Motive liegen der Erzählung Joh. 20, 1ff. von der Begegnung Marias der Magdalenerin am Grabe mit dem auferstandenen Jesus zugrunde.

Will man auf Grund dieses Überlieferungsbestandes auf ein besonders nahes persönliches Verhältnis Jesu zu der Magdalenerin schließen, so muß man es auf Grund eigener Phantasie tun. Es ist auch nirgends eine Andeutung, daß sie eine junge Frau gewesen sei. Ihre Zusammenstellung mit den andern genannten Frauen läßt eher darauf schließen, daß auch sie bereits in reiferen Jahren gewesen ist.

Joh. 19, 23f. erzählt, daß die Jesus kreuzigenden Soldaten Jesu Untergewand nicht in vier Teile geteilt, sondern darüber das Los geworfen haben, weil es ungenäht, von oben ganz durchgewebt, also offenbar kostbarer als die gewöhnlichen Unterkleider gewesen ist. Man kann vermuten, daß es ein Geschenk aus Frauenhand gewesen ist. Aber was folgt daraus? Doch wohl nichts anderes, als daß dies Geschenk ein Beweis liebevoller Fürsorge gewesen ist, mit der wir Jesus immer umgeben zu denken haben.

---

19. Kapitel.

Jesu Stellung zur Welt.

Aus dem, was in den letzten Abschnitten gesagt worden ist, ist bereits ersichtlich, daß Jesus von einer wunderbaren Aufgeschlossenheit für die Welt gewesen ist. Im Unterschiede von den Mystikern, denen alles Sein sich konzentriert auf die Frage nach Gott und der Seele, der Seele und Gott, und denen darüber die ganze Welt versinkt, schaut Jesus mit sehenden Augen in die Welt hinein.

1. Stellung zur Natur.

Er sieht den Sonnenaufgang und -untergang, das Abendrot, das einen schönen Tag verheißt, das Morgenrot, welches auf Sturm deutet. Er kennt die Gewalt des Regens und des Sturmes, die so furchtbar auftreten können, daß sie nicht auf festen Grund gebaute Häuser wegschwemmen. Kein Besucher des Heiligen Landes im Frühjahr wird je die wunderbare Pracht der in allen Farben er-

blühenden Anemone coronaria vergessen, die an manchen Stellen Galiläas den Boden kilometerweit bedeckt und deren Schönheit kein noch so kunstvoll gewebter Teppich nachzuahmen vermag. Jesus hat sie gesehen und sich ihrer gefreut, denn sie sind die Lilien auf dem Felde, von denen er in der Bergpredigt spricht — wiederum ganz anders als Sokrates, der nicht wußte, was er außerhalb Athens sehen und suchen sollte. Das plastische Bild einer Stadt, die auf einem Berge liegt, wie er sie sowohl in Galiläa wie in Judäa schauen konnte, ist ihm eindrucksvoll gewesen. Die Schönheit und Pracht des Herodianischen Tempels hat er geschaut, so daß man auch von einem künstlerischen Empfinden sprechen könnte.

Und wie stehen ihm vor Augen Saat und Ernte, die Arbeit des Gärtners, Landmanns und Winzers. Nicht ohne Grund hat er das Wort gebildet: „Man sammelt doch nicht von den Dornen Trauben oder von den Disteln Feigen?" (Matth. 7, 16), sondern er hat gesehen, daß die Blüte des Weißdorns traubenförmig ist und der Distelkopf Ähnlichkeit mit der Feige hat. Nicht anders ist es mit dem Wort vom Brot, statt dessen man nicht einen Stein, oder vom Fisch, statt dessen man nicht eine Schlange, oder vom Ei, statt dessen man nicht einen Skorpion gibt. Denn die Brote waren flach, und der Körper des Skorpions, der etwa die Größe eines Eies hat, ist gelblich.

Er greift hin auf das Wehen des Schilfs im Winde, auf die Verschiedenheit des Ackerbodens, der Gartengewächse, vom kleinen Senfkorn angefangen, das er nach volkstümlicher Anschauung als das kleinste der Samenkörner bezeichnet. Anschaulich schildert er, wie im Frühjahr der Feigenbaum Blätter und Früchte ansetzt. Anschaulich und dem Leben abgelauscht ist die Schilderung, wie der Landmann Samen auf die Erde wirft und dann nach Hause geht, die Saat sich selbst überläßt, und wie sie sproßt, wächst und sich entwickelt, ohne daß er etwas dazu tut, bis zur Ernte (Mark. 4, 26—29). Er greift darauf hin, daß Weizen und Unkraut nebeneinander wachsen und der Landmann bis zur Ernte nicht eingreift. Er kennt die Mühsal der Arbeit des Winzers, mit der Art des Hirten ist er ganz vertraut. Wie eindrucksvoll ist das Bild des Hirten, der in der Wüste ein Schaf verloren hat und hingeht und es sucht, bis er es findet, oder des Hirten, dessen Stimme die Schafe kennen und der sie mit Namen ruft und vor ihnen einherzieht.

2. Stellung zu den natürlichen Dingen des menschlichen Lebens.

So sieht er mit hellem Blick das Geschehen in der Welt, die Sperlinge auf dem Dach, die Henne, die ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, er kennt die Art und die Unart der spielenden Kinder. Er beobachtet das Tun der Frommen, wie Spenden und Opfergaben im Tempel dargebracht werden und wie sich die Menschen beim Beten benehmen. Er kennt die Art der sorgsamen Hausfrau, die ein Geldstück verloren hat, die Mißgunst der Arbeiter, wenn sie meinen, zu wenig Lohn erhalten zu haben, das Tun des Hausverwalters, der sich nicht scheut, für seine eigene Tasche zu arbeiten, des Hausherrn, der auf Ordnung in seinem Besitz hält, des Kaufmanns, der kostbare Perlen sucht, des Grundbesitzers, der Pläne macht, wie er den Ertrag des Ackers verwenden will, des Sklaven, der dienen muß, auch wenn er müde ist, des Richters in seinen Überlegungen, des Feldherrn, der mit sich zu Rate geht, ob er imstande ist, einen Feldzug auszuführen. Seine Charakteristiken des Priesters, des Leviten, des Pharisäers, des Zöllners sind unübertrefflich. Er kennt das Tun der Menschen in der Könige Häusern, über seinen Landesherrn Herodes urteilt er in scharfem, treffendem Wort, er weiß hoheitsvoll mit dem römischen Statthalter umzugehen, die Grundsätze, nach denen weltliche Herrschaft geführt wird, sind ihm wohlbekannt. Nationale Unterschiede wie zwischen Juden und Samaritern, Juden und Römern, zeichnet er sicher mit wenigen Strichen.

Der ganze Bereich des ihn umgebenden Lebens steht konkret vor seinem Blick. Weltoffenheit ist das Kennzeichen seines Geistes. Wenn im Urteil vieler es das Merkmal der Frommen ist, daß sie für die Dinge dieses Lebens und der Welt kein Auge haben oder haben sollten, so ist dies Bild der Person Jesu nicht nachgezeichnet.

In die Augen fallend ist der Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer. War der Täufer schon in seiner Kleidung ein Asket, so ist bereits der Zug erwähnt worden, daß Jesus zur Zeit der Kreuzigung ein kostbares Untergewand getragen hat, sowie der weitere, daß er es als richtig empfunden hat, mit kostbarer Narde gesalbt zu werden. Der Täufer aß Heuschrecken und wilden Honig, die Nahrung, die die Wüste bot, den Menschensohn hat man einen Fresser und Weinsäufer genannt, weil er es nicht ablehnte, an Gastmahlen und Hochzeiten teilzunehmen. Jesu Leben ist den damaligen From=

men als weltförmig erschienen. Man hat ihn zur Rede gestellt, weil seine Jünger im Unterschied von andern Frommen die Privatfasten am Donnerstag und Montag nicht hielten, und daß er ihnen erlaubte, am Sabbat Ähren zu raufen und mit den Körnern ihren Hunger zu stillen. Jesus ist gern in dem begüterten Hause der Martha und Maria in Bethanien eingekehrt und hat von seinen Gastfreunden nicht verlangt, daß sie sich ihres Besitzes entäußern sollten. Er hat auch nicht nur gepredigt als Seelenarzt, sondern er hat auch den Hunger gestillt, den Leib geheilt und Kranke gesund gemacht.

Diese Dinge müssen erst einmal gesagt werden, denn sie gehören zum Bilde Jesu. Wenn wir an ihnen vorübergingen, würden wir in einem wichtigen Punkte die Voraussetzungen nicht verstehen, welche die Führer des Volkes zur Feindschaft gegen ihn entflammten.

Sodann aber würden wir auch einen Grundzug der Verkündigung Jesu nicht verstehen können.

Die geschilderte Seite ist aber nur eine im Verhalten Jesu. Er hat die Schönheit dieser Welt gesehen, er hat ihre Güter mit Dank gegen Gott genossen, und doch nimmt er eine freie Stellung zu ihnen ein. Alles dies bindet ihn nicht. Die Dinge dieser Welt haben für ihn keinen Wert. Er kann auch ohne sie sein.

Wenn Jesus Berufsaufgaben vor sich sah, ist alles andere für ihn zurückgetreten, wie schon mehrfach festgestellt worden ist (Beten, Familienrücksichten). Das gilt auch von sonstigen Dingen des Lebens wie Essen und Trinken. Wir haben keinen Grund, die vierzigtägige Versuchung in der Wüste geschichtlich in Zweifel zu ziehen. Sie ist die innere Rüstzeit Jesu für sein messianisches Amt gewesen. Da haben nach der Überlieferung Essen und Trinken für ihn keine Rolle gespielt. Auch berichten am Ende derselben beide Evangelisten, die von der Versuchung ausführlicher handeln (Matth. 4, 1ff.; Luk. 4, 1ff.), Jesus habe Hunger empfunden. Aber er hat das Ansinnen Satans, aus den umherliegenden Steinen Brot zu machen, mit der Stelle Deut. 8, 3 abgeschlagen, wo auf die vierzigjährige Entbehrungszeit des Volkes Israel in der Wüste zurückgeblickt wird. Israel hungerte, aber Gott speiste es mit Manna. So kennt auch Jesus eine Speise, die ihn über das irdische Fasten emporhebt, das Wort Gottes. Auch nach dem Gespräch mit dem samaritischen Weib weist er Joh. 4, 31ff. die ihm von den Jüngern dargebotene Speise mit den Worten zurück, daß er eine Speise habe, von der sie nicht wissen, die Erfüllung des Willens Gottes. So ist es aber

in seiner ganzen Lebens- und Berufsführung. „Die Füchse haben Gruben, die Vögel unter dem Himmel Nester, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann“ (Matth. 8, 20). Es ficht ihn nicht an, in seinem Heilen und Lehren so in Anspruch genommen zu werden, daß er die Mahlzeiten nicht halten kann.

Besitz hat er nicht gehabt, er hat ihn auch nicht angestrebt. So genau er wußte, wie die Menschen mit den Gütern dieser Erde umgehen, hat er es doch weit von sich gewiesen, einen Rat zu geben, als er einmal in eine Besitzstreitigkeit hineingezogen werden sollte. Es trat ein Mann aus dem Volke an ihn heran (Luk. 12, 13ff.) mit der Bitte, er möge seinem Bruder sagen, daß er das Erbe mit ihm teile. Jesus aber wies ihn ab: „Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschlichter über euch gesetzt?“ Hat er doch auch in der Bergpredigt eindrücklich gewarnt, Schätze auf der Erde zu sammeln, die vergänglich sind (Matth. 6, 19f.) Sein Blick ist gerichtet auf den ewigen Besitz, auf die Schätze im Himmel. Er hat wirklich nicht zwei Herren gedient, sondern Gott allein.

Wir haben eine Überlieferung in den Evangelien, welche in so schroffer Weise die Nichtachtung alles irdischen Besitzes durch Jesus verrät, daß wir Modernen uns darein erst finden müssen. In jener bekannten Erzählung von dem Dämonischen im Lande der Gadarener (Mark. 5, 1ff. par.), erlaubt Jesus, daß sich der unsaubere Geist in eine in der Nähe sich aufhaltende Schweineherde wirft, die dadurch in eine solche Aufregung gerät, daß sie sich über das an jener Stelle steil abfallende Ufer des Sees Genezaret hinab in den See stürzt und in demselben ertrinkt. Das Eigentumsrecht der Besitzer der Herde ist nichts, was Jesus in Betracht gezogen und berücksichtigt hätte. Irdischer Besitz ist keine Größe, mit der er rechnet.

Es hat Jesus aber doch ferngelegen, die Menschen von der irdischen Betätigung fernzuhalten. Es ist nur ein einziges Jesuswort erhalten, welches von dieser Frage handelt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22, 21). Kein Geringerer als Leopold von Ranke hat auf die grundlegende Bedeutung dieses Wortes aufmerksam gemacht. Wie ein Leuchtturm wirft dieses Wort seinen Schein auf alle Dinge des irdischen Lebens. Jesus gibt ihnen das ihnen gebührende Recht. Denn das, was des Kaisers ist, umfaßt alle äußeren Ordnungen und Verhältnisse dieses Lebens. Jesus fordert auf, ihnen in gebührender Weise

Rechnung zu tragen. Aber freilich liegt für ihn auf dem zweiten Teil seiner Antwort der Nachdruck. Über den irdischen Pflichten soll der Mensch nicht vergessen, daß er Gottes ist und in allem Denken und Tun Gott die Ehre geben soll.

Es ist aber noch ein zweites Wort Jesu erhalten, in dem er seinen Jüngern Anweisung gibt, wie sie es in der christlichen Brudergemeinschaft halten sollen. Er spricht von dem Gegensatz zwischen den Machthabern dieser Welt und seinen Jüngern. Die Fürsten der Völker herrschen über sie, und die Großen haben Gewalt über sie. So soll es überall da nicht sein, wo die Ordnungen des Reiches Gottes in Kraft stehen. Wer unter Jesu Jüngern groß sein will, der soll ihr Diener sein, und wer unter ihnen der Erste sein will, der soll ihr Knecht sein (Matth. 20, 25 ff.). Und nun verweist er auf sein eignes Beispiel. Er, der als Menschensohn zum Herrscher bestimmt ist, erblickt seine Aufgabe nicht darin, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen, und zwar bis zum höchsten Ausmaß. Im Dienst für die Menschen gibt er sein Leben zum Lösegeld für sie dahin. Aus diesem seinem, ihres Meisters Handeln sollen die Jünger die Richtlinien für ihr eignes Verhalten entnehmen.

Die Stellung Jesu zur Welt mutet uns wunderbar an. Er steht mitten in der Welt, sieht ihre Schönheit, freut sich ihrer, steht aber nicht in ihrem Bann. Er kennt ihre Schranke, und er kennt Höheres als diese Welt. Er hat die Welt mit den Augen Gottes geschaut. Er hat sie so geschaut, wie die Schöpferordnung Gottes sie wollte. Gottes ist die Welt, er hat sie geschaffen. Gott hat alle Dinge dieser Erde den Menschen zum Gebrauch gegeben. Aber er hat nicht gewollt, daß wir unser Herz daran hängen, sondern auch auf dieser Erde und mit den Dingen dieser Erde ihm allein dienen.

3. Stellung zur Geschichte.

Handelt man aber von Jesu Verhältnis zur Welt, so darf ein großer Gesichtspunkt nicht unberücksichtigt bleiben. Das ist seine Stellung zur Geschichte. Gott ist für Jesus nicht nur der Schöpfer Himmels und der Erde und der Gott, der sein Heil vollendet, sondern auch die zwischen Schöpfung und Endzeit liegende Zeit steht für Jesus, wie es ja nicht anders sein kann, in Gottes Hand.

Es tritt bei Jesus eine Linie in bestimmter Weise zutage, die bereits in der alttestamentlichen Prophetie kenntlich ist[1]) und die

[1]) Vgl. J. Hempel, Altes Testament und Geschichte. Gütersloh 1930.

auch in Heilserwartungen anderer Völker der Alten Welt, voran in der persischen Religion, in ihrer Weise begegnet. Das ist die Betrachtung des Verlaufs der Geschichte der Menschenwelt.

Bei Jesus ist dieser Gesichtspunkt wiederum an seiner Gottesanschauung orientiert. Sein Gott hat die Geschichte des Volkes seiner Gnadenwahl und die Geschichte der Völker gelenkt, auch als die Menschheit von Gott abgefallen war. Gottes Walten hat Jesus auch überall da gesehen, wo das menschliche Auge nur Verirrungen, Schuld, Not, Abfall erkennen konnte. Auch durch alles dies führt Gott Israel und die Völker seinem Endziel entgegen. Es ist nicht zufällig, daß Jesus in der Menschensohnvorstellung wie in der Vorstellung vom Reiche Gottes an Daniel angeknüpft hat. Denn in diesem Buch haben wir den großen alttestamentlichen Durchblick durch die Geschichte der Menschheit.

So kann es nicht anders sein, als daß Jesus in dieser Geschichte geradezu lebt. Sie ist ihm wirklich Geschichte, nicht Mythus. Die alttestamentlichen Personen stehen ihm plastisch vor Augen. Abel der Gerechte ist ihm der erste Blutzeuge (Matth. 23, 35). Mose hat um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen die Ordnung der Ehescheidung eingeführt (Matth. 19, 7ff.). Mose ist ihm Zeuge für die Auferstehung der Toten. Denn Mose redet am Dornstrauch Gott als den Gott Isaaks und Jakobs an. Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden (Luk. 20, 37f.). Auf dem Verklärungsberge erscheinen ihm Mose und Elia. Abraham (Joh. 8, 56) und Jesaja (Joh. 12, 41) haben die Herrlichkeit der Heilszeit prophetisch geschaut. Daß in solchen Anschauungen Berührungen auch mit jüdischer Theologie vorliegen, verringert die Bedeutung der Stellung Jesu nicht. Denn seine Geschichtsbetrachtung ist ja aus der alttestamentlich-jüdischen hervorgewachsen. Das Tun Davids, als er verbotenerweise, von Hunger getrieben, die Schaubrote aß, wird von Jesus zur Verteidigung seiner Jünger herangezogen, als sie von den Frommen wegen des Ährenraufens am Sabbat beanstandet worden waren (Matth. 12, 1ff. par.). Der Gottesknecht des Jesajabuches ist ihm ein Typus seines eignen Geschicks. Die Propheten und ihre Verwerfung durch ihr Volk standen ihm lebendig vor der Seele.

Dabei ist auch hier zu beachten, daß keine nationale Schranke Jesus in der Betrachtung dieser Geschichte bindet. Er steht zu ihr nicht wie der Jude, der sie so auslegt, daß er, der Jude, als Abrahams-

sohn bevorzugt ist und bleibt, sondern bei Jesus ist die Betrachtung rein religiös und durchaus universalistisch. Gott und den Menschen, wie er sein soll und nicht ist, sieht er im Alten Testament.

Es ist eine Anschauung, die nicht von der Welt und von dem Menschen ausgeht, die daher nicht dazu führt, wie es im philosophischen Denken geschehen kann, daß das irdische Dasein als sinnlos erscheint mit seinen Unbegreiflichkeiten, Widersprüchen und dem steten Wechsel des Geschicks, sondern Anfang, Mitte und Ende stehen bei Gott. Gott aber führt die Welt dem Heil entgegen.

---

20. Kapitel.

Jesus der Seelsorger.

Es ist in den voranstehenden Kapiteln bereits eine Fülle von Zügen berichtet worden, aus denen Jesu seelsorgerliche Größe hervorgeht. Daher kann es sich hier nur noch um eine Zusammenfassung und um Hervorhebung einzelner besonders markanter Beispiele handeln.

Die seelsorgerliche Art Jesu würde man nicht richtig schildern, wenn man als ihren Untergrund eine Eigenschaft betrachten wollte, die im menschlichen Geschlecht häufig angetroffen wird, ein Mitgefühl mit fremden Leiden und barmherzige, hilfsbereite Gesinnung, wie sie ein Mensch dem anderen entgegenzubringen vermag. Damit würde wenigstens das Tiefste in Jesus nicht getroffen. Bei ihm fließt wie sein ganzes Tun, so auch die seelsorgerliche Art aus seinem Verhältnis zu Gott (s. S. 217 ff.). Jesus als Seelsorger will immer die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott führen, in der er selbst steht. Der Abstand des menschlichen Leidens und der menschlichen Sünde von Gottes Reinheit und Vollkommenheit ist von ihm auf das stärkste empfunden worden. Er wußte es als seinen Beruf, ihn zu beseitigen.

Das erste Beispiel, auf welches hinzugreifen ist, bietet sein Verhalten zu seinen Jüngern. Sie waren es ja, die er zur weiteren Ausrichtung seiner Verkündigung zu erziehen hatte. Daher mußte er an ihren Seelen arbeiten und ihren Sinn für den von ihm gebrachten Heilswillen Gottes erschließen. Wir haben in den Evangelien viele Spuren, welche uns einen Einblick in diese seine seelsorgerliche Arbeit gestatten. Es ist eine beachtenswerte Tatsache,

daß bei dieser Untersuchung gerade auch das vierte Evangelium reiche Materialien darbietet.

Wir ständen vor einem psychologischen Rätsel, wenn wir nur die synoptische Überlieferung hätten, derzufolge die beiden ersten und hervorragendsten Jüngerpaare von Jesus durch den einfachen Zuruf: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen," veranlaßt worden wären, ihren Fischerberuf am See Genezaret aufzugeben, um seine Jünger zu werden (Mark. 1, 16—20, vgl. aber S. 240). Ein solches Wort Jesu und ein so großer Entschluß von seiten der Jünger müssen psychologisch begründet gewesen sein. Davon aber erzählt die Synopse nichts. Hier ergänzt das vierte Evangelium in willkommener Weise, vgl. S. 83. Denn Joh. 1, 35—51 sind Erinnerungen an die Berührung Jesu mit mehreren der Apostel erhalten, ehe er seine öffentliche Wirksamkeit begann und einen Jüngerkreis um sich sammelte.

Insbesondere wird die Auslegung recht behalten, welche in V. 35ff. die Erzählung von den Umständen findet, unter denen die vier ersten in unseren Apostelverzeichnissen, Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes sich aus der Nachfolge des Täufers gelöst haben, weil sie in Jesus den Größeren gefunden hatten, auf den der Täufer sie auch selbst hingewiesen hatte. Die Genannten haben zu jenen Kreisen des Volkes gehört, welche durch den Bußruf des Täufers in die tiefste religiöse Erregung versetzt worden sind und sich auf das baldige Kommen des Reiches Gottes gerüstet haben. Sie sind nicht, wie die Mehrzahl der von Johannes Getauften, nach der Taufe nach Hause zurückgekehrt, sondern beide Brüderpaare sind Jünger des Täufers geworden und in seiner Nähe geblieben. Als nun Andreas und Johannes von dem Täufer auf Jesus hingewiesen worden waren und Jesus sie freundlich aufgefordert hatte, mit in seine Herberge zu kommen, sind sie, wie der Evangelist berichtet, jenen ganzen Tag von früh 10 Uhr an bei ihm geblieben.

Was Jesus mit ihnen damals verhandelt hat, wird nicht überliefert. Man geht aber nicht fehl in der Annahme, daß er mit ihnen vom Reiche Gottes und der Zurüstung auf dasselbe geredet hat, mit anderen Worten, daß er Seelsorge an ihnen getrieben hat. Erzählt doch der vierte Evangelist, daß Andreas, der eher seinen Bruder nach diesem Zusammensein mit Jesus fand als Johannes den seinigen (πρῶτος, nicht πρῶτον V. 41), den Petrus alsbald

auch zu Jesus gebracht habe, weil er in Jesus den Messias erkannt hatte. Auf ihn hatte ja der Täufer hingewiesen.

Johannes berichtet 1, 43ff. noch von einem weiteren Apostelpaar, welches aus der Nachfolge des Täufers in die Nachfolge Jesu eingetreten ist, Philippus und Nathanael. Diesen darf man aller Wahrscheinlichkeit nach mit Bartholomäus gleichsetzen, da Bartholomäus nur Vatersname, nicht wie Nathanael Eigenname ist, dies Paar aber als drittes in den Apostelverzeichnissen zusammengeordnet zu werden pflegt. Die Apostelverzeichnisse und Johannes stimmen darin überein, daß diese sechs Jünger an der Spitze der Apostelzahl stehen. Nur Apg. 1, 13 rückt Thomas vor Bartholomäus. Auch den Nathanael hat Jesus sofort seelsorgerlich behandelt. Der anfangs an Jesus zweifelnde Nathanael wird durch Jesus gewonnen teils durch den Tiefblick, der auf den Grund der Seele dieses Mannes schaute („ein wahrer Israelit, in dem kein Falsch ist"), teils durch die Enthüllung des Versuchs, unter dem Feigenbaum vor Jesus verborgen zu bleiben. Die beiden an Nathanael gerichteten Worte trafen die eigentliche Berufsaufgabe Jesu noch nicht. Daher lenkt Jesus die Gedanken dieses religiös tief veranlagten Mannes auf Höheres, seine Geeintheit mit Gott, die in seinem Wirken zutage treten soll (Joh. 1, 51).

Es mag hier auf eine Frage eingegangen werden, die oft gestellt worden ist. Wenn Jesus den göttlichen Tiefblick besessen hat, daß er sofort erkannte, was im Menschen war, warum hat er gerade die zwölf Apostel ausgewählt? Keiner von ihnen ist eine im gewöhnlichen Sinn des Wortes hervorragende Person gewesen. Die Mehrzahl ist in ihrer Wirksamkeit als Apostel in geschichtliches Dunkel versunken. Die Geschichte des apostolischen Zeitalters weiß nichts von ihnen. Einer von ihnen hat seinen Herrn verraten.

Die Tat des Judas hat Jesus vorausgesehen, er hat ihn aber nicht aus der Zahl des engsten Jüngerkreises entfernt. Seelsorge hat er auch an ihm getrieben, bis hinein in die dunkle Stunde, da Judas ihn den Häschern überantwortete. Aber Jesus hat es als göttliche Fügung hingenommen, daß es einer aus der Zahl der Apostel sein sollte, der das Todesgeschick über ihn heraufführte. Denn Joh. 13, 18 entspricht viel zu sehr der Art, wie Jesus sein Geschick im Alten Testament vorausgesagt fand, als daß man gezwungen wäre, diese Bezugnahme auf Ps. 41, 10 erst auf die Gemeinde zurückzuführen. Man kann auch auf Matth. 26, 24 verweisen.

Jesus hat gewußt, daß das Evangelium, welches er brachte, nach Gottes Willen auf dieser Erde von Anfang an sich im Kampf mit dem Bösen entfalten müsse, und daß er selbst innerhalb des von ihm erwählten Apostelkreises dies erfahren müsse. Der Satan sichtete auch Jesu Jünger.

Die andere Seite der aufgeworfenen Frage muß mit einer Gegenfrage beantwortet werden. Wer könnte sagen, daß das Evangelium einen anderen, besseren Gang der Entwicklung genommen hätte, wenn Jesus lauter Kapazitäten berufen hätte? Was Evangelium ist, was Jesus gebracht hat, können wir auf Grund der Überlieferung der ältesten Jünger mit voller Sicherheit sagen. Das ist aber das Entscheidende. Die Wahl derer, die Jesu Mitarbeiter zu werden bestimmt sein sollten, ist Jesu und ist Gottes Geheimnis. Auch in ihr tritt zutage, daß das Evangelium nicht etwas sein sollte, was sich zuerst an das Große in der Welt wendete. In Niedrigkeit hat es seinen Lauf begonnen und ist bestimmt, von innen heraus die Dinge dieser Welt zu erneuern. Diese Bestimmung zeigt auch die Wahl der Jünger Jesu.

Denn wir haben charakteristische Beispiele der Seelsorge Jesu an seinen Jüngern, in denen es ganz deutlich wird, wie er es als seine große Aufgabe betrachtet hat, auch diese aus den niederen Kreisen des Volks hervorgegangenen Jünger zur Demut, zur Niedrigkeit und zum Dienen zu erziehen.

Dahin gehört die symbolische Handlung Jesu Matth. 18, 1ff. par., daß er, als die Jünger mit der Frage, wer der Größte im Himmelreich sei, an ihn herangetreten waren, ein Kind herbeirief, es in ihre Mitte stellte und den Jüngern zurief, sie könnten nicht in das Reich Gottes eingehen, wenn sie nicht umkehrten und würden wie die Kinder. Ferner die sehr eindrucksvolle Belehrung, als die Mutter der Zebedaiden für ihre Söhne im Himmelreich die Ehrenplätze zu seiner Rechten und Linken erbat (Matth. 20, 20ff. par.), die Zurechtweisung der Jünger (Matth. 19, 13f. par.), als sie Mütter hindern wollten, ihre Kinder zu Jesus zu bringen, damit er die Hände auf sie lege und über sie bete. Sodann die im dritten (Luk. 22, 24ff.) und im vierten Evangelium (Joh. 13, 4ff.) in verschiedener Weise überlieferte Belehrung der Jünger, daß es ihre Pflicht sei, in seiner Nachfolge selbstlose, dienende Liebe zu üben. Joh. 13 zufolge hat Jesus seine Belehrung noch drastischer als Matth. 18 durch eine sinnbildliche Handlung eindrücklich gemacht, die Fußwaschung.

Weiterhin sind erzieherische Belehrungen Jesu die öfteren Hinweise der Jünger auf den Leidensweg, den sie in seiner Nachfolge zu gehen haben.

Aber man braucht sich nicht zu bemühen, aus den Evangelien noch mehr ähnliche Züge zu sammeln. Es ist selbstverständlich, daß der ganze Verkehr Jesu mit seinen Jüngern von Anfang bis zum Kreuzestod den Zweck gehabt hat, die Jünger zum Verständnis und zur Ausrichtung des Evangeliums und zu seiner Nachfolge fähig zu machen. Das alles ist seelsorgerliche Arbeit. Darf man doch in der Tatsache, daß er bereits bei seinen Lebzeiten die Jünger ausgesandt hat zur Verkündigung von dem gekommenen Reich Gottes, den Beweis erblicken, daß er sehen wollte, wie weit seine erzieherische Arbeit an ihnen bereits Erfolg gehabt habe.

Ich wende mich dazu, einige charakteristische Beispiele herauszuheben, wie Jesus auch an anderen Seelsorge getrieben hat. Bei den Heilungen wird es des öfteren deutlich, daß die Wiederherstellung der Gesundheit für ihn der Anlaß gewesen ist, die Seelen derer, denen er half, zu gewinnen.

Die Behandlung des kananäischen Weibes durch Jesus Matth. 15, 21—28 — die Parallele Mark. 7, 24—30 verrät deutliche Abschwächungen — müßte befremdlich erscheinen, wenn sie nicht in hohem Grade pädagogisch, d. h. seelsorgerlich wäre (vgl. S. 144). Wie kommt Jesus, der ja doch sonst so hilfsbereit ist und keinen Anstand genommen hat, den Sohn des heidnischen Hauptmanns zu heilen, dazu, auf die Bitte des heidnischen Weibes für ihre Tochter kein einziges Wort zu erwidern? Die Jünger schlagen sich ins Mittel und gehen Jesus an, da ihnen das ihnen nachschreiende Weib lästig ist. Schroff lehnt Jesus ab. Er sagt, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Das Weib hat gewiß gesehen und gehört, daß auch die Jünger bei ihrem Meister keinen Erfolg hatten. Sie läßt sich nicht beirren, fällt ihm vielmehr zu Füßen mit der flehentlichen Bitte, ihr zu helfen. Noch läßt Jesus von seinem Widerstand nicht ab, sondern spricht zu ihr das harte Wort, es gezieme sich nicht, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen. Mußte der Heidin nicht aus diesem Wort der ganze Hochmut der jüdischen Selbsteinschätzung entgegenklingen? Konnte sie es anders verstehen denn als Ausdruck tiefer Verachtung? Aber sie läßt alles über sich ergehen und nimmt es als ihr gebührend hin, wenn sie damit nur Hilfe für ihre kranke Tochter erreichen kann.

So antwortet sie demütig: „Das ist schon alles richtig, aber die Hündlein essen ja doch von den Brocken, die vom Tische ihrer Herren fallen.“

Nun sieht Jesus das unbegrenzte Zutrauen zu seiner Person und Wunderhilfe. Das Weib hat die Glaubensprobe, die ihr Jesus auferlegt hat, so glänzend bestanden, daß sie nunmehr aus seinem Munde das Wort erhält: „O Weib, groß ist dein Glaube. Es geschehe dir, wie du willst.“ Und ihre Tochter ward geheilt. Daß Jesus nur zu Israel gesandt sei und daß man das Brot der Kinder nicht den Hunden vorwerfen dürfe, ist gar nicht seine eigentliche Meinung. Er hilft überall, wo er Glauben findet.

Ein weiteres wundervolles Beispiel von der seelsorgerlichen Größe Jesu ist uns in der Erzählung von dem reichen Jüngling erhalten (Mark. 10, 17—31). Hier hat die Parallele Matth. 19, 16—30 einige sekundäre Züge. Der Jüngling naht sich Jesu in ehrerbietigster Weise. Er fällt ihm zu Füßen, redet ihn „Guter Meister“ an und fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu ererben. Also scheinbar eine volle Beugung vor Jesus als gottbeauftragtem Lehrer. Auch in diesem Falle läßt sich Jesus durch die deutlich kundgemachte Hochschätzung den Blick nicht trüben. Er erkennt, wo der Seelenschaden des Jünglings liegt. Es fehlt ihm die rechte Gotteserkenntnis. Daraus folgt Verkennung der Heiligkeit Gottes und der Größe der Gottesforderung an den Menschen, sowie falsche Stellung zu den Gütern dieser Welt. Denn es hat ja seinen guten Grund, daß Jesus es ablehnt, gut, d. h. sittlich vollkommen genannt zu werden, und daß er dies Prädikat allein Gott vorbehält. Hat Jesus doch seine Vollkommenheit auch erst von Gott. Also, das erste ist, Jesus stellt den Jüngling vor die Majestät des heiligen, fordernden Willens Gottes.

Im Sinne der Bergpredigt würde die Antwort zu erwarten sein, daß der Jüngling sich bewußt sei, hinter der Erfüllung der göttlichen Gebote zurückgeblieben zu sein. Aber es ist ein junger vornehmer, selbstbewußter Jude gewesen, mit dem es Jesus zu tun hatte. So antwortet der Jüngling, diese Gebote habe er alle von Jugend auf gehalten. Er hat kein schlechtes Gewissen, wäre imstande, wie der Pharisäer des Gleichnisses vor Gott zu treten.

Wie handelt nun Jesus? Er gibt keine Belehrung, er tadelt nicht, er faßt den Jüngling von einer Seite an, wo er ihm am sichersten zeigen kann, wie weit er entfernt ist, das ewige Leben zu erwerben,

im Sinne der von ihm, Jesus, gebrachten Verkündigung. Hier hat der zweite Evangelist, er allein, einen individuellen Zug erhalten, der uns Einblick in die trotz allen großen Ernstes freundliche Art Jesu tun läßt. Er schreibt, Jesus habe den Jüngling angeschaut und „geliebt" (ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν), d. h. Jesus hat ihn in freundlich gewinnender Weise angeblickt, indem er das Wort an ihn richtete, eins fehle ihm noch, er solle hingehen, seine Habe verkaufen und den Erlös den Armen geben. So werde er einen Schatz im Himmel haben. Dann aber solle er kommen und ihm nachfolgen. Es ist also eine in hohem Maße seelsorgerliche Antwort, die Jesus gegeben hat. Er hat um die Seele des Jünglings gerungen.

Wieder hat Markus in doppelter Weise ausgedrückt, daß der Jüngling über das Wort schmerzlich betroffen gewesen, und sodann, daß er traurig davongegangen sei. Er hat selbst gefühlt, daß er die Probe nicht bestanden habe.

Die Evangelisten knüpfen aber den Bericht an, daß dies Erlebnis Jesus Veranlassung gegeben habe, auch den Jüngern eine seelsorgerliche Belehrung über die außerordentliche Gefahr des Reichtums zu geben, die sie so erschreckt habe, daß auch sie verzweifelten, die rechte Stellung zu den Gütern dieser Erde zu haben. Wiederum blickt Jesus nunmehr die Jünger an und spricht das große Wort aus, daß das allerdings bei den Menschen unmöglich sei, nicht jedoch bei Gott, denn bei Gott sind alle Dinge möglich. Es ist wie so oft im Evangelium, so auch hier — nur hier in besonders eindrücklicher Weise — der Grundgedanke Jesu ausgesprochen, daß es Gott ist, der das Heil schicken und an den Menschen durchführen muß. Die Menschen können selbst nicht die rechte Beschaffenheit erwerben, aber Gott kann sie ihnen geben.

Ich unterlasse es, noch weitere Beispiele vorzuführen, versage es mir auch, auf das vierte Evangelium einzugehen, wo mehrere Erzählungen gerade in diesem Zusammenhang zu behandeln wären, wie die von dem samaritischen Weib, der Heilung des Königlichen und der Heilung des Blindgeborenen. Nur darauf sei noch verwiesen, daß die S. 87f. behandelte Unterredung zwischen Jesus und Nikodemus bei diesem einen seelsorgerlichen Ertrag ausgelöst hat, wie Joh. 7, 50f. und 19, 39 deutlich zeigen.

C. Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft.

Jesus hat sich als den Bringer des Evangeliums von der Gottesherrschaft gewußt und beauftragt, in seinem beruflichen Handeln diese Gottesherrschaft aufzurichten. Auch in seiner ganzen Lebensführung steht er vor uns als der Gottgesandte, in dessen Leben und Wandeln ersichtlich ist, wie der Mensch Gottes sein soll. Denn all sein Wirken ist eine innere Einheit. Das Berufliche und das Persönliche ist in der Person Jesu nicht zu trennen.

Nunmehr muß noch in den Hauptzügen seine Botschaft von der Gottesherrschaft dargestellt werden, die er der Menschheit hat bringen wollen.

21. Kapitel.

Jesu Reich-Gottes-Erwartung.

Wie hat Jesus das Kommen der Gottesherrschaft gedacht?[1])

Wenn man auf diese Frage die rechte Antwort sucht, so ist das gleiche zu beachten wie bei dem Problem, ob Jesus in jüdischem Partikularismus befangen gewesen sei oder ob sein Evangelium universalistisch verstanden werden müsse, s. S. 139ff. Man muß den ganzen Umfang der hierher gehörigen Aussagen Jesu überschauen und darf sich nicht einseitig auf sehr charakteristische Worte, die er gesprochen hat, beschränken. Es gilt, mindestens zwei Reihen von Aussagen zu würdigen, die zunächst auseinanderzufallen scheinen, und es ist zu untersuchen, ob nicht doch ein einigendes Band vorhanden ist.

Die erste stark in die Augen fallende Tatsache ist die, daß die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu eschatologischen Charakter trägt. Wie das Judentum und andere zeitgeschichtliche Religionen den baldigen Ablauf der gegenwärtigen Weltzeit und den dann unmittelbar folgenden Eintritt der Endvollendung erwarten, so auch Jesus. Wie das Judentum spricht auch er von allgemeinem Abfall, von drangvollen, schrecklichen Zeiten und kosmischen Katastrophen,

---

[1]) Ich unterlasse es, auf den gesamten Umfang der Fragen einzugehen, welche Jesu Reich-Gottes-Verkündigung der theologischen Forschung stellt, da ich auf meine Behandlung des Problems in meiner Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., S. 73—94 verweisen kann. Hier erörtere ich die Frage unter dem Gesichtspunkt der gegenwärtigen Problemstellung. Die wichtigsten Gedanken werden doch auch bei dieser Einschränkung behandelt werden.

welche eintreten sollen, und dem darauf folgenden machtvollen Eingreifen Gottes in den Weltlauf. Er selbst wird im Auftrag Gottes in göttlicher Macht und Herrlichkeit wiederkommen, das Gericht halten, und dann wird auf der erneuerten Erde das Reich Gottes aufgerichtet werden, d. h. es wird der Zustand der Dinge eintreten, in welchem alle widergöttlichen Mächte gebrochen sein werden und nichts als Gottes Wille herrscht.

Das Eintreten dieser Ereignisse wird überwiegend in der allernächsten Zeit erwartet, wenngleich auch Aussagen Jesu vorhanden sind, welche eine lange Zeitperiode vor dem Eintreten des Endes voraussetzen. Jesus hat auch gesagt, daß das Evangelium zu allen Völkern gebracht werden müsse, und daß dann erst das Ende komme, s. S. 141. Aber ebenso hat er gesagt, daß einige der hier Stehenden den Tod nicht schmecken werden, bis sie sehen das Reich Gottes kommen in Macht (Mark. 9, 1). Er hat vor seinen Richtern im Hohen Rat erklärt, daß sie „von nun an" (ἀπάρτι), also in allernächster Zeit, ihn, den Menschensohn, zur Rechten Gottes werden sitzen sehen und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64).

Aber fest und sicher steht daneben die zweite Reihe der Aussagen Jesu, denen zufolge das Reich Gottes bereits in der Gegenwart seinen Anfang nimmt. Da, wo die menschliche Sünde vergeben wird, wo die Mühseligen und Beladenen zu Jesus kommen und bei ihm Erquickung finden, wo des Satans Macht gebrochen wird und Gottes Wille zur Herrschaft gelangt, ist das Reich Gottes bereits da. Er hat auch gesagt, das Reich Gottes komme nicht so, daß man es äußerlich beobachten könne. Man dürfe auch nicht sagen, es sei hier oder da. Das Reich Gottes sei vielmehr vorhanden in den Herzen der Menschen (Luk. 17, 20. 21). Deutlicher kann es nicht ausgesprochen werden, daß für Jesus das Reich Gottes auch eine gegenwärtige Größe gewesen ist. Denn Jesus führt schon auf dieser Erde zur Gotteskindschaft, zum Gehorsam gegen Gott und damit zu einem neuen Leben.[1]) Hat er doch auch Gleichnisse gesprochen — ich nenne besonders die beiden vom

[1]) Richtig spricht E. Hirsch, Jesus Christus der Herr, 1926, S. 22 aus: „Was Jesus als Forderung nennt, das ist in der Verheißung des Gottesreichs als Gabe angeboten, die ganze Einigung unseres Willens mit dem göttlichen, in der Gottes Leben unser Leben wird, die ganze Gemeinschaft. Hat man das einmal vernommen, so klingt es einem in jedem Gleichnis, jedem Worte Jesu vom Reiche Gottes."

Sauerteig und vom selbstwachsenden Samen —, denen zufolge ein innerweltliches Wachsen des Reiches Gottes ins Auge gefaßt wird.

Diese beiden Seiten der Betrachtung scheinen sich zu widersprechen. Daher ist die theologische Untersuchung öfters in den Fehler verfallen, die eine Seite über der anderen zu vernachlässigen. Ja, man hat sogar die eschatologische Seite allein festhalten wollen und in ihr die ganze Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gefunden. Und doch ist der Überlieferungsbestand mit dem Ausgeführten noch nicht einmal ganz erhoben. Jesus hat auch gesagt, daß von der Stunde der Endvollendung weder die Engel noch auch der Sohn Kenntnis haben. Diesen Zeitpunkt zu bestimmen, hat sich der Vater vorbehalten (Matth. 24, 36).

Die Überlieferung verrät deutlich, daß man mit einer Betrachtung den ganzen Inhalt dieser Verkündigung Jesu nicht zu erfassen vermag.

Man kann es als fraglich betrachten, ob diese verschiedenen und verschiedenartigen Aussagen auf eine innere Spannung in Jesus selbst schließen lassen, da die Auskunft, Jesus habe zu verschiedenen Zeiten seines Wirkens verschieden geurteilt, angesichts der Quellenüberlieferung unhaltbar ist. Das Sicherste war für Jesus, daß Gott, Gott selbst ihn zum König des Reiches gemacht habe und durch ihn sein Heil zur Vollendung bringen wolle. Seine Person, in der Gott sich selbst in der Welt mit seinem Gnadenwillen offenbart, ist der Bürge der Vollendung.

Dann gehört aber auch das Kreuz in den Zusammenhang der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, wie wir ja gefunden haben, daß Jesu Leidensgedanken in fester Verbindung mit seiner Vorstellung vom Sohn (S. 157) und vom Menschensohn (S. 173) stehen, vgl. auch S. 192 ff. Was aus Jesu Kreuz für die Reich-Gottes-Vorstellung folgt, bezieht sich sowohl auf die Zukunftserwartung — denn das Kreuz ist Verurteilung der gegenwärtigen Welt durch Gott — wie auf die schon gegenwärtige Zugehörigkeit zum Reich Gottes. Schon der irdische Jesus hat die Seinen in seine göttliche Kraft mit hineingezogen. Das tut er dann in erhöhtem Maße als der Gekreuzigte und zu Gott Erhöhte, als der himmlische Herr, durch den heiligen Geist. Er gibt uns schon jetzt Anteil an den Gütern des Reiches. Denn das ewige Leben beginnt schon hier in der Gemeinschaft mit ihm, wie ja auch Joh. 5, 24 ausgesprochen ist.

Ist also diese Grundtatsache, daß Gott ihm die Vollendung des den Menschen verheißenen Heils übertragen hat, für Jesus der tragende und keinen Schwankungen unterworfene Grund des Lebens und Wirkens gewesen, so kann die Frage der Zeit, wann die Vollendung eintreten wird, nicht mehr entscheidende Bedeutung haben. Dabei braucht man noch nicht einmal auf Versuche der neuesten Theologie einzugehen, wie sie von Karl Heim unternommen worden sind, den Widerspruch aufzuheben, der in uns geläufigen Erfahrungsformen wie denen von dem Raum und vor allem der Zeit liegt.

Je nachdem sich Jesu prophetischer Blick auf Israel richtet oder auf die Völkerwelt oder auf die innere Beschaffenheit der Menschen, welche die Kräfte des Gottesreiches noch nicht besitzen, treten ihm verschiedene Möglichkeiten der Führung der Dinge durch Gott vor Augen. Ist doch auch die alttestamentliche Prophetie in der konkreten Erwartung der Endereignisse fehlgegangen, ohne in ihrer Gesamtbetrachtung zu irren. Die in Frage stehenden Aussagen Jesu aber wollen, mag der Sohn auch weit über den Propheten des Alten Testaments stehen, in Analogie zu alttestamentlichen und jüdischen Aussagen über die Endzeit verstanden werden. Es muß um der Wahrheit willen ausgesprochen werden, daß auch Jesus in diesen Erwartungen vor Irrtum nicht bewahrt geblieben ist, wie er ja selbst auch bezeugt hat, daß nicht einmal er als Sohn Einblick in diesen göttlichen Ratschluß habe.

Wie wenig diese Dinge für den Christenglauben von entscheidender Bedeutung sind, kann man am Apostel Paulus sehen. Er erwartet mit der Urchristenheit noch auf der Höhe seines apostolischen Wirkens die baldige Wiederkunft Jesu. Er ist überzeugt, er werde sie noch erleben. Als er aber altert und diese Hoffnung sich nicht verwirklicht, gewinnt diese Enttäuschung keinen Einfluß auf den Inhalt seines Glaubens. Er weiß sich mit Christus in fester Lebensverbindung stehen, die nicht mehr unterbrochen werden wird, auch wenn er die Parusie Christi nicht erlebt. Er wird dann nach seinem Abscheiden mit Christus vereinigt werden und immer bei ihm sein. Das ist und bleibt ihm das Entscheidende. Darin ist er doch wohl auch Nachfolger Jesu, der sich als Bringer und König des Reiches weiß, wie immer es zur Vollendung gelangt.

Es ist deutlich, die Zukunftserwartungen des Evangeliums sind vielgestaltig. So darf auch darauf hingewiesen werden, daß Jesus ein Gleichnis gesprochen hat, in dem eine auch uns heute

unmittelbar und ohne Abzug berührende eschatologische Wahrheit zum Ausdruck kommt, das Gleichnis vom Kornbauern (Luk. 12, 16—21), der sich auf seine reiche Ernte verläßt, gute Tage erhofft, und dessen Seele Gott in der Nacht fordert.

Ist die Zukunftserwartung des Evangeliums so uneinheitlich, wie geschildert worden ist, was folgt daraus für uns? Sollen wir einen Teil beiseitestellen und uns nur auf dasjenige stützen, was unserer Weltanschauung entspricht, oder sollen wir untersuchen, ob nicht vielleicht in jeder der beiden verschiedenen Reihen von Aussagen unveräußerliche Elemente von Jesu Reich-Gottes-Verkündigung enthalten sind?

Es ist nötig, auch in einer historischen Untersuchung auf diese Frage einzugehen. Denn man darf der Meinung sein, daß Jesu Reich-Gottes-Verkündigung uns Heutigen nicht weniger zu sagen hat als denen, die sie aus seinem eigenen Munde vernommen haben.

Niemand von uns steht mehr auf dem Boden der spätjüdischen Eschatologie. Denn sie geht von einer Weltbetrachtung aus, die wir nicht mehr teilen. Daher können wir spätjüdisch-eschatologische Gedanken in der Ausprägung der Evangelien auch nicht in unsere Glaubensanschauungen aufnehmen. Folgt daraus, daß wir uns dann auf die andere Seite stellen und dem Entwicklungsgedanken ausschließliche Bedeutung beizumessen haben? Man braucht nur diese Alternative aufzustellen, um zu sehen: so kann die Lösung nicht gedacht werden.

Seitdem Jesus über diese Erde gegangen ist und sein Evangelium begonnen hat, sich die Völkerwelt zu unterwerfen, sind 19 Jahrhunderte verflossen. Können wir sagen, daß das Evangelium in dieser langen Zeit gewachsen ist, etwa wie es die Säemannsgleichnisse in Aussicht stellen? Es ist schwer, auf diese Frage die richtige Antwort zu geben. Aber alles in allem genommen, dürfen wir sie bejahen. Wer mit den Augen des Glaubens und das heißt mit den Augen Gottes schaut, kann nicht verkennen, daß das Evangelium begonnen hat, auch in die nichtchristlichen Völker Eingang zu finden und sie Christus zu unterwerfen.

Man kann ja nur mit Bescheidenheit reden im Hinblick auf die Vielgestaltigkeit der christlichen Kirchen und die sie trennenden Gegensätze und die Tatsache, daß viel Unvollkommenheit und Sünde in dem Wirken dieser Kirchen vorhanden ist. Aber sie alle wollen doch Christus verkündigen, und sie tun es auch, jede auf ihre Weise. Der

große Krieg hat auch nicht den Bankerott der christlichen Religion herbeigeführt, sondern allen Völkern, den christlichen wie den nichtchristlichen, gezeigt, daß die Grundgedanken der christlichen Religion Allgemeingut der Menschheit werden müssen.

Wir alle wissen, welche Großmacht gerade in der heutigen Zeit, der Nachkriegszeit, Vergewaltigung, Haß, Lüge, Ungerechtigkeit, Unwahrhaftigkeit, Selbstsucht, mit einem Wort, welche Großmacht heute die Sünde ist. Wohin wir schauen, bei uns selbst und unserem Volk angefangen, erkennen wir, wie weit wir entfernt sind von einem Zustand der Dinge, wie ihn das Reich Gottes aufrichten will.

Auch den heute mit großem Nachdruck in angelsächsischen Kreisen vertretenen Standpunkt, daß das Reich Gottes auf dem Marsche sei dadurch, daß Gott gewisse Völker zur Führung der Menschheit berufen habe und daß deren Ordnungen und Anschauungen richtunggebend für die Völkerwelt werden müßten, ja daß in diesen Völkern das Reich Gottes sich schon zu verwirklichen beginne, kann man nur als vom Evangelium abliegend ansehen. Das Reich Gottes ist etwas anderes, als es irdische Ordnungen sind. Auf Erden wachsen kann es nur von innen heraus als Gemeinschaft derer, die im vollen Sinne Gottes Kinder geworden sind. Wo findet man eine solche irdische Gemeinschaft? Gott hat auch nicht nur einige Völker oder ein Volk erwählt, sondern alle Völker sind Gegenstand des gleichen göttlichen Ratschlusses. Jedes Volk hat entsprechend der ihm von Gott gegebenen Veranlagung seinen eigenen Beitrag zu geben, damit das aus allen Völkern hervorwachsende Gottesreich ein vielgestaltetes und doch innerlich einheitliches werde. Jene angelsächsische Anschauung setzt die Sünde nicht in Rechnung. Und dann hat Jesus die Vollendung des Reiches jedenfalls gedacht als kommend durch einen Eingriff Gottes in diese Weltzeit und Umgestaltung des irdischen Lebens.

Aber wenn auch das Reich Gottes nicht in der angegebenen Weise wächst, so schreitet es doch für die christliche Betrachtung voran. Einrichtungen der Nachkriegszeit wie der Völkerbund oder der Kellogpakt, ferner Instanzen wie der Haager Schiedsgerichtshof tragen freilich in starker Weise die Spuren irdischer Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit an sich, und sie haben ja auch, wenigstens direkt, keinen religiösen Charakter. Aber sie beruhen auf der Erkenntnis, daß die Menschheit danach streben muß, in Frieden mit-

einander zu leben und so Furchtbares wie den letzten Krieg zu vermeiden. Dieser Gedanke aber wächst aus christlichem Geiste hervor. Die staatlichen Ordnungen, in denen wir heute leben, sind in vieler Hinsicht von christlichem Geiste befruchtet. Daran dürfen gewisse widersprechende Erscheinungen nicht irremachen. In der parlamentarischen Arbeit erleben wir nicht selten die Geltendmachung christlicher Gedanken. Die sozialistische Anschauung mit dem Streben nach Hebung eines Standes, das zum Klassenkampf führt, ist gewiß nicht christlich, und doch liegt auch hier ein Gedanke der Gemeinschaft oder Bruderschaft vor, der auch in der Verzerrung und der Verengerung auf die Dinge dieser Erde den christlichen Ursprung nicht verleugnen kann. Ähnliches läßt sich bis in gewisse Ideale des Kommunismus hin verfolgen.

Allein es gibt in unserer Zeit auch ganz direkt Erscheinungen, welche die erneuernde Kraft des Christentums deutlich vor Augen führen. Von der Äußeren Mission ist schon gesprochen worden. Die Innere Mission ist ein Ausfluß der helfenden, rettenden, dienenden Liebe, welche unser Herr auf diese Erde gebracht hat und in welcher seine Jünger ihm nachzufolgen verpflichtet sind. Die Innere Mission verfolgt nichts anderes, als die Kräfte des Evangeliums in unserm Volke wurzelfest zu machen. Daher hat sie die verschiedenen Arbeitsgebiete aufgenommen, in denen sie das gesteckte Ziel zu erreichen trachtet. Allein die weißen Hauben der Diakonissen, die man überall in Stadt und Land sieht, sind ein beredtes Zeugnis der Wirkungskraft des Befehls Jesu. Die gleichen Erscheinungen zeigen die katholische Kirche und andere Kirchen.

Was soll mit dem Allen gesagt werden?

Jedenfalls dies nicht, daß wir hoffen können, in einer innerweltlichen Entwicklung zur Aufrichtung des Reiches Gottes zu gelangen. Das wollen auch die Gleichnisse vom selbstwachsenden Samen und vom Sauerteig nicht sagen. Das erstgenannte spricht davon, daß, wenn die Botschaft vom Reich als Same in die Menschheit ausgestreut ist, diese ihren Weg durch die Menschheit bis zur vollen reifen Entfaltung nimmt, Gott aber dann eingreift und die Ernte vollzieht. Der Gedanke, daß dann alle Menschen das Evangelium werden angenommen haben, darf nicht eingetragen werden. Das Gleichnis vom Sauerteig veranschaulicht den Gedanken, daß die Botschaft vom Reich überall hingelangen, die ganze Welt durchdringen wird, ohne daß auch hier gesagt werden soll, es würden sich alle

Menschen dieser Botschaft unterwerfen. Stellt doch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen den Gedanken sehr deutlich vor Augen, daß der gute Same und das Unkraut ungehindert auf dem Acker nebeneinander wachsen, bis die Ernte kommt und das Unkraut verbrannt wird.

Wohl aber ist es die Aufgabe aller derer, welche Christen sein wollen, an ihrem Teile mit dahin zu wirken, daß alle Ordnungen dieses Lebens mit christlichem Geiste durchdrungen werden, daß jede Arbeit getan wird um Gottes willen und zu seiner Ehre, und daß auf diese Weise die Kräfte des Gottesreiches auf dieser Erde sichtbar werden und voranschreiten. Aber, wer die Macht der Sünde kennt, weiß auch, daß erst sie gebrochen werden und alles, was aus ihr folgt, beseitigt werden und aufhören muß, ehe das Reich Gottes kommen kann.

Das Reich Gottes ist die Vollendung der Schöpfung. Der Gott, der die Welt und die Menschen geschaffen hat, führt die Geschichte dem Ziele zu, daß die Erde der Schauplatz von Ordnungen wird, wo nichts besteht und herrscht als sein heiliger Wille.

Daher ist es doch für uns ein Glaubensartikel, daß Gott in den Lauf dieser Welt eingreifen wird, um die Geschichte zu diesem ihrem Ziel zu führen. Die eschatologische Betrachtung behält ihr entscheidendes Recht. Es steht nicht nur im Apostolischen Glaubensbekenntnis, daß Christus wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten, sondern mag unsre Weltanschauung weitab liegen von der spätjüdischen und der antiken, Christi Wiederkunft zur Weltvollendung erwarten auch wir; und kein christlicher Glaube wird auf diese Erwartung verzichten können.

Ja, gerade die letzte Vergangenheit hat uns gelehrt, manches wieder als Zukunftsmöglichkeit in Rechnung zu setzen, wovon frühere Geschlechter sich abgewendet hatten. So abwegig Berechnungen und Deutungen heutiger Ereignisse als Vorzeichen der baldigen Wiederkunft Christi sind — gar wenn sie Erfüllung von Aussagen der Offenbarung des Johannes sein sollen —, wir verstehen es, daß Kriege, Greuel, Verwüstungen und Abfall kommen sollen, ehe die Endzeit eintritt. Denn die Sünde muß sich steigern, ehe sie überwunden werden kann. Uns allen ist wohl auch bewußt, daß in der Erwartung des Aufhörens des gegenwärtigen Zustandes der Dinge ein unveräußerliches Moment der christlichen Weltbetrachtung liegt, und ebenso ist es für uns kein unmöglicher Gedanke, daß eine

Katastrophe in dem Erdgeschehen eintreten wird, die das Neue bringt. Freilich sprechen wir heute nicht mehr von einem Weltgeschehen, sondern unser Blick ist auf die Erde und uns irdische Menschen gerichtet. Aber gerade in dieser Beschränkung können auch wir Heutigen uns nicht von der biblischen Betrachtung lösen. Die Formen haben keine bleibende Bedeutung, sie wechseln und wandeln sich. Einer Veränderung aber kann der eigentliche Inhalt der Reich-Gottes-Verkündigung nicht unterliegen, wenn man ihn darin erblickt, daß Gott der Schöpfer seine Schöpfung zu der von ihm gesetzten Vollendung führen wird.

---

22. Kapitel.

Die Forderung Jesu.

Über die Forderung Jesu kann nach allem, was bisher gesagt worden ist, kurz gehandelt werden. Denn ist Jesus der Bringer des Reiches Gottes, in welchem Gottes Forderung an den Menschen zur Verwirklichung kommt, und ist er als der König dieses Reiches und als der Sohn und der Menschensohn der, in dem die Kräfte dieses Reiches bereits in die Erscheinung getreten sind, so kann auch seine Forderung keine andere sein als die, daß die Menschen werden sollen, wie er selbst war. Das war der Untergrund aller bisherigen Ausführungen.

Daher ist es ausgeschlossen, daß Jesu Forderung als äußerliches Gesetz verstanden würde, welches als solches Gehorsam fordert.[1]) Er ist ja in der Bergpredigt als der Gesetzgeber des Neuen Bundes aufgetreten. Aber die Bergpredigt ist nicht etwas wie ein Gesetzbuch mit festen äußeren Normen, sie hat vielmehr keinen anderen Inhalt als Jesu sonstige Verkündigung. Er hat in ihr im Gegensatz zu der falschen Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer und an der Hand bestimmter Gebote und Frömmigkeitsübungen seiner Zeit die innere Beschaffenheit des Menschen als die Wurzel hingestellt, aus der alle sittliche Betätigung folgt, und er hat wie in seinem ganzen sonstigen Lehren so auch in dieser Rede den ganzen Menschen, alles Denken und Tun an Gott gebunden.

Es ist schon S. 217 ausgesprochen worden, daß man als Überschrift über das Leben Jesu setzen kann, es sei Erfüllung gewesen

---

[1]) Vgl. hierzu meine „Religion des Neuen Testaments", 1921, S. 73ff.

des Gebotes, welches er selbst als das erste und größte bezeichnet hat: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele und deiner ganzen Vernunft“ (Matth. 22, 37). Als zweites gleichwertiges Gebot wird dort hinzugefügt: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst.“ In diesen beiden Geboten hängt nach Jesu Wort das ganze Alte Testament und die Propheten. Aber in jener evangelischen Erzählung wird nicht von etwas gehandelt, was das Tun Jesu beträfe, sondern dies Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe wird als das Grundgebot alles menschlichen Handelns hingestellt. Und Mark. 12, 32ff. berichtet in der Parallele, daß der fragende Schriftgelehrte Jesus zugestimmt und daraufhin von ihm die Antwort erhalten habe, er sei nicht weit entfernt vom Reiche Gottes.

Es ist klar ersichtlich, hier haben wir Jesu Grundforderung. Sie ist ebenso einfach und eindeutig wie groß und erschreckend.

In der Bergpredigt wird sie dann nach mannigfacher Richtung hin des näheren ausgeführt. Ich greife eine Anzahl von dort ausgesprochenen Sätzen heraus. „Niemand kann zwei Herren dienen. Er wird den einen hassen und den anderen lieben oder dem einen anhangen und den andern verachten“ (Matth. 6, 24). Auch hier stellt Jesus den Menschen vor eine grundsätzliche Entscheidung. Der Mammon ist der Reichtum als Götze gedacht. Er ist die Personifikation der irdischen, weltlichen Güter. Der Mensch muß wählen zwischen Gott und Welt. Nur einem von beiden kann er dienen. Jesus warnt, Schätze auf Erden zu sammeln. Denn sie sind vergänglich, Motten und Rost verzehren sie. Geht die Richtung des Menschen aber auf das, was Gott wohlgefällt, so schafft er bleibende Güter. Die ganze Lebensrichtung also muß die rechte sein. „Wo dein Schatz ist, wird auch dein Herz sein“ (Matth. 6, 21). Ist das Auge des Menschen als Spiegel der Seele Finsternis, so bewegt sich der ganze Mensch mit seinem Tun in der Finsternis. Ist das Auge normal, so entspricht dem auch die Bewegung des Körpers. Es ist also klar, Jesus fordert, daß der Mensch die grundsätzliche, all sein Tun fortan beherrschende Entscheidung treffe und wähle zwischen Gottesdienst im weitesten Sinn des Wortes und Weltdienst.

Wir sollen nicht sorgen, weder um Essen und Trinken, noch um die Kleidung (Matth. 6, 25ff.). Jesus verweist auf die Vögel des Himmels, die nicht säen und ernten und sammeln, und die der himmlische Vater doch ernährt. Wieviel höher aber stehen die Men-

schen. Mit aller Sorge können wir unsere Lebenszeit auch nicht um eine Spanne verlängern. Und kleidet nicht Gott die Anemonen des Feldes mit größerer als salomonischer Pracht? Unser ganzes Trachten soll nach dem Reiche Gottes und nach der Gerechtigkeit Gottes gehen. Dann wird uns das Irdische schon zufallen. Das Sichabmühen und Sichquälen, ob man auch für den folgenden Tag genug zum Leben haben werde, ist nach Jesu Lehre grundfalsch. Jeder Tag bringt seine eigene Plage. Unsere täglichen Pflichten haben wir tapfer und treu zu erfüllen. Aber die Zukunft sollen wir ganz in Gottes Hand stellen. Wiederum die Grundforderung, sich ganz dem Willen Gottes hinzugeben.

Nicht minder groß sind die Forderungen des fünften Kapitels. Keine Zornesgesinnung darf in uns aufkommen, keines begehrlichen Blickes, keines unwahren Wortes dürfen wir uns schuldig machen. Die Hand sollen wir uns abhacken, das Auge ausreißen, das uns zur Sünde verführt hat. Das Schwören wird verboten. Eine Beleidigung sollen wir nicht rächen, sondern uns willig noch mehr beleidigen, noch mehr uns nehmen lassen, als der andere fordert, borgen dem, der von uns haben will. Eine Liebesgesinnung soll uns erfüllen, die auch den Feind mit umfaßt und für den Verfolger betet. Dabei steht Jesus Gott als das große Vorbild vor Augen, der seine Wohltaten allen Menschen spendet, den Bösen wie den Guten. So faßt er denn seine Forderung in dem Wort zusammen: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Matth. 5, 48).

Es bedarf keiner weiteren Sätze. Jesus fordert von uns eine Gesinnung, welche nicht am Irdischen hängt, sondern ganz und allein auf Gott gerichtet ist. Ist sie vorhanden, so bedarf es keines einzelnen Gebotes mehr. Von Innen heraus treibt es den Menschen zum rechten Tun. Es ist ein Leben, welches zwar in dieser Welt geführt wird, aber unter dem Gedanken des Gottesreiches und des reinen Gotteswillens steht. In solchem Herzen hat kein unlauterer Gedanke mehr Raum. Es ist von der göttlichen Liebe entzündet und überwindet daher mit sieghafter Kraft alles Böse in dieser Welt. Es übt diese Überwindung im Gegensatz zu der sonst in der Welt herrschenden Selbstbehauptung durch das willige Verzichten und die Hingabe des Eigenen.

Es ist, wenn man dies alles überschaut, als ob Jesus in diesen Forderungen sein eigenes Innenleben enthüllt und als Norm für

die Menschen hingestellt habe, bis hin zu seiner demütigen, dienenden Selbsthingabe. Er gibt ja auch deutlich genug Gottes Liebeswillen als das Urbild an. Gottes Liebe aber hat erst er der Menschheit gebracht.

Es wäre nun durchaus falsch, wollte man sagen, auch in Jesu Lehren und Handeln sei eine gewisse Spannung vorhanden. Es ist wahr, Jesus hat nicht die andere Backe hingehalten, als ihm der Diener des Hohenpriesters nach seiner Rede einen Backenstreich gab, sondern er hat geantwortet: „Wenn ich schlecht geredet habe, so beweise, daß es schlecht war; wenn aber richtig, was schlägst du mich?" (Joh. 18, 23). Er hat dem Hohenpriester, der ihm einen Schwur abnehmen wollte, nicht geantwortet, in seinem Reiche schwöre man nicht, sondern er hat den Schwur geleistet (Matth. 26, 63. 64).

Diese Beispiele zeigen deutlich, daß man sich nicht zu einer falschen Ausdeutung der Bergpredigt verführen lassen darf. Jesu Lehren und Leben sind eine Einheit. Sein Ja war ein Ja, sein Nein ein Nein. Wären alle Menschen wie er, so bedürfte es keiner Eide mehr. Diesen Zustand wollte er aber eben herstellen. Die Worte vom Schlagen auf die Backe, von der Hingabe auch des Mantels an den, der den Rock nehmen will, kennzeichnen die drastische, zugreifende Art Jesu und sind nur eindrückliche Beispiele für seine Forderung, dem andern mehr zu tun, als er irgend von uns fordern könnte.

Die ganze Lebens- und Berufsführung Jesu ist nichts anderes als Erfüllung dieses großen Gebotes. Es gibt in der gesamten Menschheitsgeschichte kein Leben, von dem in gleichem Maße wie von Jesus gesagt werden kann, daß er sich nicht vom Bösen habe besiegen lassen, sondern das Böse durch das Gute überwunden habe. Die vollkommene Liebe, welche Gott verlangt, einschließlich der Feindesliebe, hat er in seinem ganzen Wirken bewiesen. Noch am Kreuz hat er für die, welche ihn gehaßt und verfolgt haben, gebetet. Das Weltliche hat ihn nie gebunden. Geld oder Besitz sind nie eine Gefahr für ihn gewesen. Persönliche Bedürfnisse haben nie entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Sorgen hat er nicht gekannt. Seine Speise war, daß er den Willen Gottes erfüllte. An ihm sehen wir vorbildlich, wie wir durch das Leben gehen sollten. Auch wir sollten, wo wir stehen, tun, was Gott verlangt, in der Gewißheit, daß Gott uns gibt, was wir brauchen, und daß er uns das Ziel setzt nach seinem Willen.

Noch ein anderer falscher Schluß, den man aus der Bergpredigt ziehen könnte, muß abgewiesen werden. Aus dem Gegensatz: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht töten. Ich aber sage euch“ (Matth. 5, 21 ff.), hat man nicht zu folgern, daß Jesus das fünfte Gebot habe aufheben wollen. Mit dem Verbot der Zornesgesinnung ist ebensowenig das fünfte wie Matth. 5, 27 f. mit dem Verbot des begehrlichen Blickes das sechste Gebot für überholt erklärt. Dem reichen Jüngling, der ihn fragte, was er tun solle, um das ewige Leben zu erwerben, hat er geantwortet, er solle die Gebote halten: „Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen“ usw. (Mark. 10, 17 ff.).

Jesus hat sich auf den Boden des Alten Testaments gestellt und auch bejaht, was dort zur Durchführung dieser Gottesordnungen in der Volksgemeinde befohlen war. Stellung zur staatlichen und bürgerlichen Ordnung will die Bergpredigt nicht nehmen. Jeder Versuch, ihre Sätze direkt in solchem Sinne auszulegen, muß fehlschlagen. Jesus ist nicht ein politischer oder sozialer Reformer gewesen. Wir sahen ja schon, Jesus will in der Bergpredigt im Gegensatz zu der falschen Ethik der Pharisäer die Grundlage der richtigen Ethik geben. Er hat die weitverzweigte und ausgebildete Kasuistik in der Ethik der zeitgenössischen Schriftgelehrsamkeit abgetan und als richtiges Prinzip die reine auf Gott gerichtete Herzensbeschaffenheit hingestellt. Aber die Ausgestaltung dieses neuen ethischen Prinzips in einer Individual- und Sozialethik hat er nicht als seine Aufgabe betrachtet, sondern nur an einzelnen großen, und zwar nicht aus dem öffentlichen, sondern dem Privatleben entnommenen charakteristischen Beispielen die Ausprägung des Neuen vor uns hingestellt.

Jesus hat auf dieser Erde die Ordnungen des Reiches Gottes noch nicht einführen können. Denn das Reich lag noch in der Zukunft. Er wie seine Jünger hatten sich noch in die Zustände, wie sie auf dieser Welt herrschen, einzuordnen. Das hat er ja aber auch getan. Er hat sich von der jüdischen und der römischen Obrigkeit den Prozeß machen lassen. Die Jünger Jesu können nicht anders handeln als der Meister. Auch wenn wir Christen sein wollen, dürfen wir uns nicht von den uns umgebenden nationalen, staatlichen und bürgerlichen Ordnungen lösen, sondern wir müssen innerhalb derselben unsere Stellung nehmen. Man kann aber aus der Bergpredigt nicht unmittelbar ableiten, welche Stellung der Christ zum Staat, zum Recht oder zum Krieg zu nehmen hat.

Allein, wir haben ja ein Wort Jesu, welches wie ein Scheinwerfer Licht auf diese Frage wirft, s. S. 261 f. Er hat gesagt: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22, 21). Dies Wort handelt nicht nur von monarchischen Staatsordnungen, ja nicht einmal nur von staatlichen und bürgerlichen Verhältnissen, sondern es stellt ganz allgemein alles, was zu dem Gebiete dieses Lebens gehört, als Einheit dem gegenüber, was der Mensch Gott schuldet. Dann ist aber der Sinn dieses Wortes der: Jeder Mensch steht auf Erden in einer doppelten Ordnung, in einer irdischen, beruflichen, rechtlichen und staatlichen, welcher er zu geben schuldig ist, was ihr gebührt. Sodann aber steht er in einem Verhältnis zu Gott, und das ist das größere, überragende. Die irdischen Pflichten dürfen ihn nicht veranlassen, hintanzustellen, was Gott von ihm fordert. Vielmehr ist das Entscheidende, daß der Mensch Gott gibt, was Gott von uns verlangt.

Dies Wort darf nicht so verstanden werden, als wolle es auf eine Spaltung des Menschen hinaus. Wer nur etwas von Jesu Geist verspürt hat, wird in diesen Fehler nicht verfallen. Jesus hat nicht sagen wollen, daß wir in einer Hinsicht den irdischen Ordnungen zu folgen hätten, unbekümmert darum, ob wir damit nach Gottes Willen handeln oder nicht, und dann wieder unsern religiösen Pflichten zu genügen hätten. Es mag Typen des Christentums geben, welche einen solchen Standpunkt vertreten. Aber christlich ist eine solche Sittlichkeit nicht. Der Mensch ist als sittliche Persönlichkeit eine Einheit. Aus *einer* Wurzel muß alles Tun des Menschen hervorwachsen. Gerade Jesus ist es ja gewesen, welcher diese sittliche Norm aufgestellt hat. Auch sein Wort von dem, was wir dem Kaiser und was wir Gott zu geben haben, zerlegt den Menschen nicht in zwei Hälften, sondern jeder einzelne soll in seinem Tun der irdischen Obrigkeit gehorchen, aber eben dabei und damit darf er sich nicht in Widerspruch mit Gottes Willen setzen.

Ist das aber so, so wird jeder Christ durch die Forderung Jesu in eine große, dauernde, schmerzliche, in diesem Leben nie endende innere Spannung versetzt. Denn Jesu Forderung bindet uns innerlich. Wir kommen von ihr nicht los, und wir können sie doch nicht erfüllen. Für dies Leben hat Jesus die Gesetze der Bergpredigt gegeben. Im Reiche Gottes gibt es keine Zornesgesinnung, keinen begehrlichen Blick. Dort ist nicht das Böse mit Gutem zu überwinden, wohl aber auf dieser Erde. Sie ist der Schauplatz unseres

Tuns, mit dem wir der Vollkommenheit entgegenstreben sollen. Wir fühlen, daß wir immer wieder hinter dem, was wir vor Gott sein sollen, zurückbleiben und daß das sowohl an unserer eigenen Beschaffenheit liegt wie an dem Zustand der Dinge, in die wir gestellt sind und denen unsere Arbeit gilt. Wir sollten reines Herzens sein, aber wir sind es nicht. Wir sollten das Böse mit Gutem überwinden, aber wir tun es nicht. Die von Jesus geforderte Vollkommenheit steht vor uns als ein Ideal, das uns aus der Ferne grüßt. Die Dinge dieser Welt sollten uns nicht in ihren Bann schlagen, aber sie binden uns doch. Das Geld ist eine Macht, von der wir nicht loskommen können. Das unerschütterliche Gottvertrauen, welches alles Sorgen ausschließt, haben wir nicht, wir sorgen doch.

Dennoch kann und darf dies nicht das letzte Wort sein. In der Bergpredigt stehen auch die großen Worte, die Jesus zu seinen Jüngern gesprochen hat: „Ihr seid das Salz der Erde." „Ihr seid das Licht der Welt" (Matth. 5, 13. 14). Und die damit gegebene Mahnung schließt er ab mit dem Wort: „Also leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen" (Matth. 5, 16). Es ist ein vergebliches Bemühen, die Bergpredigt innerhalb der Verkündigung und der irdischen Wirksamkeit Jesu zu isolieren oder sie etwa nur unter dem Gesichtspunkt zeitgenössischer Polemik zu betrachten. Die Forderungen der Bergpredigt reichen über alle Zeiten und Völker hin. Diese Rede enthält kein Wort vom Mittlertum Jesu, und doch steht hinter der Bergpredigt der ganze Jesus, auch der Gestorbene und Auferstandene. Es steht hinter ihr der Jesus, der nicht nur große und unüberbietbare Forderungen gestellt hat, sondern der sich auch berufen gewußt hat, die Menschen mit der göttlichen Kraft zu begaben, welche der Inhalt seines eigenen Lebens war. Sind die Jünger Jesu das Salz der Erde und das Licht der Welt, so sind sie es durch seine Kraft. Und wenn sie durch ihn befähigt werden, gute Werke zu tun und als Lichter in dieser dunklen Welt dazustehen, so ist es Gott, der sie dazu befähigt, der sie als Vater zu seinen Kindern gemacht hat, und dessen Ehre das Ziel alles christlichen Tuns sein muß.

Angesichts der Bergpredigt geht es uns, wie es Jesu Jüngern ergangen ist, als sie seine Forderungen an den reichen Jüngling und sein Wort über die Schwierigkeit, daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe, vernommen hatten (Mark. 10, 17—27). Sie fragen erschreckt, wer denn dann gerettet werden könne. Da hat sie

Jesus angeschaut und zu ihnen gesagt, daß das allerdings bei den Menschen unmöglich sei, „aber nicht bei Gott. Denn alles ist möglich bei Gott“, s. S. 270.

---

23. Kapitel.

Der durch Jesus erlöste Mensch.

Jesus hat den Menschen in ein neues Verhältnis zu Gott gestellt. Der Jünger Jesu weiß Gott als seinen Vater und weiß sich selbst als Gotteskind. Jesus ist nicht nur der Verkündiger, er ist in seiner Person und in seinem Handeln auch der Bürge dieses neuen Gottesglaubens. Jesus will, wir sollen glauben, daß, wo er ist, Gott ist, daß, was er tut, Gottes Taten sind, daß das, was an ihm geschieht, Handeln Gottes an ihm ist, und daß das alles den Menschen gilt. Also, auf das geschilderte Glaubensverhältnis zielt Jesus ab.

Somit weiß der an Jesus gläubige Mensch nunmehr, daß Gott ihn trotz seiner sündigen Beschaffenheit liebt, ihn aber aus der Sünde herausreißen und einen Zustand der Dinge aufrichten will, wo Gottes Wille unumschränkt herrscht, voran im Herzen und Tun der Menschen, aber auch in der Schöpfung: das Reich Gottes. Das christliche Heil ist nicht einseitig individualistisch, sondern zugleich übergreifend universalistisch, entsprechend dem christlichen Gottesbegriff.

Freilich, der Gedanke des richtenden Gottes, des Zornes Gottes, ist gleichfalls ein fester Bestandteil des Evangeliums, wie S. 130 ausgeführt worden ist. Das Wort des Hebräerbriefes: „Furchtbar ist es, in die Hand des lebendigen Gottes zu fallen“ (Hebr. 10, 31), gibt die eine Seite des christlichen Gottesglaubens richtig wieder. Der Mensch, welcher des Heils durch Christus nicht teilhaftig wird, bleibt dem Zorn Gottes verfallen.

Der Christ weiß, er ist auch als durch Christus Erlöster Sünder. Furcht Gottes, des Heiligen, muß in seinem religiösen Grundgefühl ein unveräußerliches Element bleiben, aber durch den Glauben an Gottes Vaterschaft überwogen werden. Wie Gott seinen Christus um der menschlichen Sünde willen in den Tod dahingegeben hat, so weiß auch der Christ sich vor Gott des Todes schuldig. Auch als Christ kommt er aus diesem Zustand nicht heraus. Denn er lebt ja noch in dieser Welt. Das Reich Gottes ist noch nicht aufgerichtet. Sünde, Leid, Unvollkommenheit und Vergänglichkeit haften den

Zuständen der uns umgebenden Welt an. Hat Gott doch auch seinen Christus ihnen unterworfen. Auch Christus hat das Erdenleid getragen und hat den Sündertod sterben müssen, nach Gottes heiligem Willen. So leiden auch wir, solange wir hier sind. Den Tod für unsere Sünden haben wir noch nicht erlitten. Auch wir sind Gottes heiligen Ordnungen unterworfen.

Dennoch ist dies nur die eine Seite des christlichen Bewußtseins. Wir sind nicht nur Angehörige dieser Weltzeit, sondern der Christus Gottes hat uns aus ihr erlöst und hat uns bereits zu Bürgern des Gottesreiches gemacht. Wenn das Reich Gottes auch noch nicht aufgerichtet ist, so ist es doch bereits da. Wo Jesus, der Sohn, ist, ist schon das Reich Gottes.

Hier tritt die ganze Größe des christlichen Gottesglaubens in die Erscheinung. Auch wo aller äußere Schein dagegen spricht, wo der Mensch, wenn er auf sich selbst sieht, nichts gewahrt, als was Gottes Verwerfung hervorrufen muß, verlangt Christus, daß wir uns dennoch als erlöste Menschen betrachten. Gott hat ja gehandelt, Gott hat ihn in die Welt gesandt und ihn am Kreuz sterben lassen. Damit hat er seinen Heilswillen offenbart. Der Mensch, welcher das Urteil Gottes in dem Kreuz Christi auf sich bezieht, ist erlöst, steht in den Augen Gottes als entsündigt da, ist Gottes Kind. Das gilt es zu glauben.

Glauben an Christus kann aber nur der Mensch, welcher in Christus diesen Gott findet, aus dem Verlangen heraus, frei von Sünde zu werden, Gotteskind zu werden und emporzuwachsen zu Gottes Heiligkeit (Matth. 5, 48; 1. Petr. 1, 16). Nur dem Menschen gilt diese Verkündigung, der weiß, der Gott, der den Menschen geschaffen hat, will, daß er werde wie der war, den er als seinen Gesandten mitten in die Menschheit hineingestellt hat, Gottes eingeborener Sohn. Der Christ muß schon auf der Erde, ehe er in das Reich eingehen kann, ein Sterben erleben. Er muß den alten Menschen abtun, er muß neu werden.

Wiederum, welcher Mensch erlebt dies wirklich? Wer stirbt innerlich allem ab, was widergöttlich ist und ihn an diese Erde bindet?

Auch da läßt uns Jesus nicht im Stich. Auf eine solche Frage hat er einst geantwortet: „Bei den Menschen ist es unmöglich. Aber nicht bei Gott. Denn alles ist möglich bei Gott“ (Mark. 10, 27). Der Mensch muß sich an Gott klammern in dem Vertrauen, daß Gott, was er zusagt, auch gewiß hält und durchführen wird

(1. Thess. 5, 23. 24; Phil. 1, 6; 2, 13 u. ö.). Der Christ muß glauben, daß Gott auch an ihm handelt, und daß er das in uns tut, was er von uns verlangt.

Damit ist jedoch die Erfahrung des erlösten Christen keineswegs umschrieben. In dem Leben jedes Christen ist ein Neues gesetzt. Ja, wir sind gestorben, als wir gläubig wurden. Wir haben willig in den Tod gegeben, was Gottes heiligem Willen widerspricht, und wir führen nun ein neues Leben, nach Gottes Willen, nach dem Vorbild, welches Jesus uns gegeben hat. Das alles ist auch Wirklichkeit im Leben des Jüngers Jesu. Und das alles kommt nicht aus uns selbst, sondern das hat Gott an uns getan.

Es kommt in diesem Zusammenhang nicht darauf an, diese christliche Erfahrung begrifflich zu entfalten, indem auf die christliche Geistlehre hingewiesen würde oder die Lebensgemeinschaft mit dem himmlischen Christus oder die Anteilnahme an dem Auferstehungsleben Christi, oder aber auf die Tauf- und Abendmahlslehre. Das Leben eines jeden Christen ist ein nunmehr durch Gottes und seines Christus Willen bestimmtes und verträgt keine andere Lebensrichtung mehr.

Mögen die Regungen dieses neuen Lebens noch so mangelhaft und unvollkommen sein, und mag dies Streben, Gott zu gefallen, immer wieder unterliegen, das Neue ist da. Es ist wirklich so wie es der erste Johannesbrief schildert: „Vor ihm werden wir unser Herz überreden, daß, wenn uns unser Herz verurteilt, Gott größer ist als unser Herz, und er alles weiß“ (1. Joh. 3, 19. 20).

Dies Leben wächst aber nach dem Maß des Glaubens schon in diesem Leben. Der Glaube ist etwas gar Mächtiges im Christenleben. Er nimmt Anteil an der Allmacht Gottes. Denn er sieht ganz von der eigenen Person ab und nimmt die Gabe Gottes, ja er nimmt Gott selbst in sein Leben hinein. Der Glaube vollbringt daher in der Kraft Gottes Dinge, die unmöglich scheinen. Hat doch Jesus einst sehr ernst gefordert: „Habt Glauben an Gott. Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge sagt: Hebe dich auf und wirf dich ins Meer, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern glaubt, daß, was er sagt, geschieht, dem soll es werden“ (Mark. 11, 22. 23). Wenn das auch eins von den großen Bildworten Jesu ist, bei denen man nicht am Buchstaben hängen darf, der Gedanke darf nicht abgeschwächt werden. Mit einem solchen Wort werden neue Möglichkeiten und neue Wirklichkeiten im Menschenleben gesetzt. Voran

im Leben Jesu selbst, und sodann im Leben derer, denen Gott der Gott und Vater Jesu geworden ist.

Diese Möglichkeiten und Wirklichkeiten umfassen aber nicht nur außergewöhnliche Dinge wie Wundertaten. Im Sinne Jesu gelten sie auch für das ganze im Dienst und in der Kraft Gottes verrichtete Wirken, das menschlich Unmögliches möglich und wirklich macht.

Ein großes Zeugnis gerade in dieser Richtung haben wir im zweiten Korintherbrief, aus dem man Stellen wie 1, 3—7; 4, 7 bis 18; 6, 3—10; 11, 23—30; 12, 1—10 besonders herausheben kann. Hier läßt uns Paulus einen Einblick in die Motive und den Ertrag seines apostolischen Wirkens tun. Wunderbar, der Apostel, dem sein Herr die dringende Bitte, ihn von einem quälenden körperlichen Leiden zu befreien, abgeschlagen hat, mit der Begründung, seine Kraft wirke sich in menschlicher Schwachheit voll aus, rühmt sich nunmehr seiner irdischen Schwachheitszustände, damit die Kraft des himmlischen Christus ihn überschatte. „Deshalb bin ich froh in Schwachheiten, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten, um Christi willen. Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2. Kor. 12, 10).

Diese und verwandte Stellen dürfen nicht so ausgelegt werden, als wollte Paulus sagen, Schmerz sei ihm nicht mehr Schmerz, Leid nicht mehr Leid. Er sagt selbst, daß er in jedem Stück bedrückt aber nicht erdrückt, ratlos aber nicht mutlos, verfolgt aber nicht verlassen sei. Er trägt die Tötungen Jesu allezeit an seinem Leibe, aber dabei denkt er nur darauf, daß auch das Leben Jesu an seinem Leibe offenbar werde. Er empfindet wie andere Menschen die Todesgefahr als etwas, was zum Verzagen führen kann. Dennoch wird er gerade durch solche Tiefen des Erlebens nur um so fester in seinem Gottvertrauen, so daß er nunmehr andere in solchen Nöten trösten kann. Es gibt für ihn keine innere und äußere Not mehr, die ihn in seinem Berufsleben hindern könnte. Er wächst durch alles Schwere immer mehr in die Nachfolge Christi hinein und geht aus Lästerung, Verfolgung und Verwerfung als fröhlicher, siegreicher, weltüberwindender Zeuge seines Herrn hervor. Auch das ist Berge versetzender Glaube.[1])

Der Glaube schaut aber auch mit festem Blick in die Zukunft und nimmt alles, was Gott in der Person seines Christus den Seinen

---

[1]) Nicht minder ist zu verweisen auf den Glauben der christlichen Märtyrer.

verheißen hat, als so sicher an, als wäre es schon Wirklichkeit. Der Christ nimmt die Hoffnung bereits in die Gegenwart hinein, die von dem allen ja noch nichts zeigt. Weiß er doch seinen Christus im Himmel als Herrn und Throngenossen Gottes, und der ist ihm Bürge für die noch ausstehende Vollendung.

Der Mensch, der das Geschilderte erfährt, empfindet in sich den stärksten Antrieb, mit Gott in stetem Gebetsleben zu stehen. Das Beten ist ein notwendiges Tun eines jeden, der schon hier Anteil am Gottesreich haben will und der der Vollendung des Reiches entgegenharrt. Das lernen wir ganz direkt von Jesus. Ist er, der Sohn, im Gebet des Willens Gottes gewiß geworden, wie sollte es bei uns anders sein, als daß wir im Gebet und nur im Gebet Gottes Willen an uns kennenlernen. Denn erst im Gebet, wenn wir alle irdischen Schranken hinter uns lassen und dem heiligen Angesicht Gottes gegenüberstehen, können wir die Gewißheit des richtigen Weges unseres Lebens erkennen.

Aber das christliche Beten kann nicht nur darin bestehen, daß wir zu bestimmten Zeiten und in gewissen Lagen Gott suchen. Wieder gibt Jesu Verhalten die Richtlinien für das christliche Leben. Mußte er seinen Berufsweg gehen, indem er Gott immer fragte, wie sollten seine Jünger auch nur einen Schritt recht tun, wenn sie nicht im Glauben und im Gebet sich des Willens Gottes versicherten? Der ganze Bereich der Aufgaben dieses Lebens muß in das christliche Gebetsleben aufgenommen werden.

Aus dieser neuen Stellung zu Gott folgt naturgemäß Freude und Dank als Äußerung des Christenlebens. Jesus selbst ist wieder in seinem Verhalten vorangegangen. Sein irdisches Wirken ist Freudenzeit (Mark. 2, 10), wie er ausdrücklich gegen die Johannesjünger geltend macht. Luk. 10, 21 überliefert, daß Jesus in jenem großen messianischen Gebet mit Frohlocken im heiligen Geist Gott gedankt habe für die Führung seines Geschicks, trotzdem es ihm selbst überraschend war. Das Abendmahl hat in der ältesten Gemeinde den Namen Eucharistia, Danksagung, getragen, wie auch Apg. 2, 46 f. nicht nur von der Feier des Abendmahls, sondern von dem Zusammenleben der ältesten Christen gesagt wird, sie hätten zu Hause das Brot gebrochen mit Frohlocken und in Einfalt des Herzens, indem sie Gott priesen. Das haben sie getan, indem sie damit die Lebensgewohnheiten fortsetzten, in die sie ihr Herr eingeführt hatte.

Besonders im Johannesevangelium sind Jesu Aussagen, die die Jünger zur Freude auffordern, reich und eindrücklich. Er spricht 15, 11 am letzten Abend, im Angesicht des Todes, dies habe er zu ihnen geredet, damit seine Freude in ihnen sei und ihre Freude vollendet werde. Ähnlich im hohenpriesterlichen Gebet (17, 13), wo er zu Gott gewendet sagt: „Dies rede ich in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben"; vgl. 16, 22. 24. Hat er doch auch Matth. 5, 12 die Jünger zur Freude aufgefordert, wenn sie um seinetwillen geschmäht und verfolgt werden.

Die apostolische Kirche hat Jesus darin verstanden. 1. Petr. 1, 8 wird der Christenstand bezeichnet als ein Frohlocken mit unaussprechlicher und herrlicher Freude. Paulus mahnt 1. Thess. 5, 17. 18: „Freuet euch allezeit, betet unablässig, dankt in allen Dingen. Denn dies ist Gottes Wille in Christus an euch." Und wie fordert er in einer Lage, in der er mit baldiger Hinrichtung rechnen muß, seine lieben Philipper immer wieder zur Freude auf!

Daher ist das Christenleben aber auch beherrscht von dem Gefühl der Freiheit. Das Wort, daß Christus uns für die Freiheit frei gemacht hat (Gal. 5, 1), drückt eine nicht erst apostolische Erkenntnis aus und bezieht sich nicht nur auf die Befreiung vom Gesetz, sondern Jesus selbst war von dem königlichen Bewußtsein der Freiheit erfüllt, und das haben die Jünger gesehen. „Die Söhne sind frei" (Matth. 17, 26). Es war die Freiheit, die aus seinem Gottesbewußtsein floß und die ihm volle Weltüberlegenheit gab. Jesus war durch nichts Irdisches gebunden, auch durch keine religiöse Satzung. Er konnte sich ihr fügen, aber sie beherrschte ihn nicht.

Diese königliche Freiheit aber im eigenen Leben zu verwirklichen, muß das Lebensziel jedes Christen sein. Erst diese in Gott gebundene Freiheit gibt die richtige Stellung im Kulturleben, in das wir hineingestellt sind. Nicht haben die Aufgaben dieses Lebens Eigenwert, sondern sie haben Wert nur im Dienste und nach dem Willen Gottes, dem ja doch diese Erde gehört. Aber dazu hat er uns allerdings bestimmt, daß auch sie und gerade sie für uns Mittel werden, die wir in seinem Dienste verwenden.

Ein Letztes aber muß noch gesagt werden. Die ganze christliche Heilserfahrung ist die Erfahrung einer Liebe, die auch wieder nicht von dieser Welt ist, sondern ganz, rein und frei aus Gott fließt. Diese den sündigen Menschen zugewendete Liebe Gottes, die wir als Christen erfahren, kann aber nicht anders als einen Abglanz

in den erlösten Christen hervorrufen. Sie zwingt uns in ihren Bann. Wir müssen uns ihr ganz ergeben. Sie überragt alles menschliche Verstehen. Aber wir begreifen sie als die Macht, welche bestimmt ist, sich alles zu unterwerfen. Ein Christ erblickt seine ihm von Gott gestellte Aufgabe darin, auch mit seinen Kräften zu helfen, daß diese Gottesliebe ihren Siegeslauf vollende.

Schlußbetrachtung.

Wir blicken zurück und ziehen das Ergebnis. Es ist in dieser Untersuchung unternommen worden, was ein großer Teil der heutigen neutestamentlichen Forschung für unmöglich und teilweise auch für unwesentlich erklärt, das Selbst- und Berufsbewußtsein Jesu darzustellen. Wir haben, vorausgesetzt, daß die evangelische Berichterstattung als vertrauenswürdig angesehen werden darf — und das ist nach den Darlegungen des ersten Teiles durchaus der Fall —, eine ganze Reihe von Überlieferungen und Selbstaussagen Jesu, in denen in bestimmter Weise zum Ausdruck gebracht wird, was Jesus beanspruchte zu sein, und was für eine Berufsaufgabe er sich von Gott gestellt wußte.

Jesus hat seine Berufsaufgabe im Alten Testament vorgezeichnet gesehen und hat sich beauftragt gewußt, die alttestamentlichen Verheißungen Gottes zu verwirklichen. Das hat er aber in ganz eigenartiger Weise tun wollen. Es ist ein großer Anspruch, den er erhebt. Was im Alten Testament Gott, Gott selbst zu tun verheißen hatte, tut Jesus. Was er tut, ist Gottes Tun. Was er sagt, ist Gottes Verkündigung an die Menschen. Er will als der Offenbarer Gottes in dem Sinne verstanden werden, daß man Gott und Gottes Heilswillen an die Menschheit in seiner, Jesu, Person und nur in ihr findet.

Dieser Anspruch wird von Jesus vor Augen gestellt in der Verkündigung vom Gottesreich, dessen König er ist, und in den Vorstellungen von dem Sohne und dem Menschensohne. Jesus hat das Bewußtsein gehabt, daß sein Dasein in die Ewigkeit zurückreicht. Diese Anschauung ist nicht ersichtlich aus seiner Würde als König des Gottesreiches, wohl aber daraus, daß er der Sohn und der Menschensohn ist. Im Johannesevangelium ist die Menschensohnvorstellung deutlich mit dem Gedanken der Präexistenz verknüpft.

Das ist in der Synopse nicht der Fall. Wohl aber liegt diese Vorstellung auch in der Synopse in der Konsequenz der Idee des Menschensohnes und kann von ihr nicht getrennt werden.

Ähnlich liegt die Sache betreffend die Sohneswürde. Auch darin hat nur Johannes eindeutige Aussagen, in denen Jesus auf sein vorzeitliches Sein Bezug nimmt. Ich meine, ein Wort wie Joh. 8, 58: „Ehe Abraham ward, bin ich," ist unerfindlich. Das hat Jesus gesprochen. Allein, auch in der Synopse sind mehrere Worte, insbesondere Matth. 11, 27, nur zu verstehen von dem Bewußtsein Jesu aus, daß ihn mit Gott eine Wesensgemeinschaft verbindet, welche zeitlos ist, also nicht mit dem Erdendasein beginnt.

Dies Hoheitsbewußtsein Jesu schließt aber noch etwas weiteres in sich. Sowohl als Sohn wie als Menschensohn ist ihm von Gott das Leiden bestimmt. Aber auch im Leiden handelt nach Jesu Vorstellung Gott selbst an ihm. Gott kann nicht leiden. Das kann nur ein Mensch. Aber dazu hat Gott den Sohn Mensch werden lassen, daß er das von ihm über die sündig gewordene Menschheit verhängte Todesgeschick trage und es damit zugleich aufhebe. Auch das Leiden gehört zu den grundlegenden Geschehnissen, welche der Aufrichtung des Reiches vorangehen müssen. Erst durch das Leiden des Sohnes wird die Bahn frei für die Kräfte, die im Reiche Gottes ihre volle Entfaltung finden. Schon der irdische Jesus hat immer gehandelt in der Kraft des göttlichen Geistes. Dieser Geist aber soll nach seiner Vollendung die Herrschaft gewinnen auch in den durch Jesus Erlösten.

Das ist Jesu Vorstellung von seiner Berufsaufgabe. In der Ausführung derselben ist er uns in seiner Niedrigkeit und Demut entgegengetreten. Helfen, dienen, sich zu den Sündern und Verlorenen mit unendlicher Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft herniederneigen, dazu wußte er sich berufen. Gott hat sich ja in ihm als der unendlich Barmherzige und Vergebende geoffenbart.

Aber es hat sich auch gezeigt, daß Jesus die Wege, die Gott ihn in diesem seinem Beruf führen wollte, erst lernen mußte. Im Beten Jesu tritt uns nicht nur seine Gottgeeintheit entgegen, sondern auch sein heißes Ringen, in allem, und sei es das Schwerste, was Gott ihm auferlegen will, sich diesem heiligen Willen zu beugen. Hier tritt er uns als Mensch, als niedriger, ringender Mensch, der auch den Gehorsam gegen Gott erst lernen mußte, so nahe wie nirgends sonst.

Aber dann war auch festzustellen Jesu außerordentliche geistige Klarheit, seine Überlegenheit und Hoheit im Umgang mit den Jüngern und anderen, mit denen er in Beziehung trat, seine Aufgeschlossenheit für die Welt, und doch seine königliche Freiheit allen Dingen dieser Welt gegenüber. Wir haben ihn kennengelernt als den großen Pädagogen und Seelsorger, der es in einzigartiger Weise verstand, die Menschen für die Güter des Himmelreiches aufzuschließen.

So ist der Versuch gemacht worden, die geschichtliche Erscheinung Jesu in einem Gesamtbild darzustellen. Was ist das Durchschlagende an dieser Person? Es tritt uns ein Mensch entgegen, der das menschliche Leben in seinen Höhen und Tiefen kannte und der doch über diesem Leben stand, weil er Gottes war, ganz zu Gott gehörte, und der darum unser Versöhner und Erlöser werden konnte.

Das gezeichnete Bild Jesu trägt dogmatische Züge. Wir wachsen in der Gegenwart ja wohl über die Periode theologischer Forschung hinaus, in der man möglichst vom Dogma abrückte und möglichst undogmatisch sein und forschen wollte. Der christliche Gottesglaube ist und bleibt ein Dogma. Wenn man überhaupt etwas von Jesus haben will, muß man sich durch ihn zu seinem Gott führen lassen und sich auch selbst Jesu Gottesglauben und Selbstbeurteilung unterwerfen. Auch das sind ja wohl dogmatische Aussagen, wenn er das Bewußtsein verrät, in die Ewigkeit zurückzureichen und ein Sein in göttlicher Macht und Herrlichkeit vor sich zu haben, oder wenn er die alttestamentlich-jüdische Vorstellung vom Reich Gottes und dessen König aufnimmt, oder wenn er sich als Sohn und Menschensohn weiß, oder wenn er an seine Person die Vollendung des Heilswillens Gottes mit der Menschheit knüpft.

Mit dem allen werden Linien gezeichnet, welche notwendig zu weiterer dogmatischer Ausprägung drängten. In diesen Aussagen und Vorstellungen Jesu haben wir die Wurzeln aller weiteren christlichen Theologie. Diese setzt früh genug ein. Schon bei Paulus, im Hebräerbrief und bei Johannes, um nur die wichtigsten zu nennen, tritt das Christusbild in ausgeprägt theologische Beleuchtung.

Aber das Urchristentum hat doch noch das Gefühl gehabt, daß stärker und bedeutungsvoller als die lehrmäßige Ausgestaltung die unmittelbare religiöse Bedeutung der Person Jesu ist. An zwei Beispielen soll dies gezeigt werden.

Paulus hat einmal, in dem Kampf gegen die judaistischen Wühlereien in der korinthischen Gemeinde, zur Erhärtung seines

Apostelamtes auf die innere Erfahrung hingegriffen, die er in seiner Bekehrung gemacht hat. „Gott hat geleuchtet in unsere Herzen, so daß aufstrahlte die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi“ (2. Kor. 4, 6). Hier spricht Paulus von dem himmlischen Christus, der ihm in strahlender Lichtherrlichkeit erschienen ist. Aber nicht dies Äußere ist ihm die Hauptsache. In seinem Inneren ist eine große Erkenntnis aufgeleuchtet. Er erkennt mit einem Male, wogegen er sich bis dahin mit all seinem Denken und Glauben gesträubt hatte, daß das Angesicht dessen, den er verfolgt hatte, von dem vollen Lichtglanz der Herrlichkeit Gottes umstrahlt wird. Das heißt, Paulus fällt es auf einmal wie Schuppen von den Augen. Dieser irdische, niedrige, verfolgte und verworfene Jesus ist der Träger der Gottesherrlichkeit. Der irdische und der himmlische Christus sind ja für Paulus eine untrennbare Einheit. Die himmlische Herrlichkeit ist das Siegel auf sein irdisches Wirken. Nur durch diese irdische Niedrigkeit konnte er zur himmlischen Herrlichkeit gelangen. Daher kennt der Apostel fortan keine andere Aufgabe mehr, als diesem demütigen, dienenden Jesus nachzufolgen und so zu werden, wie er war, um auch seiner himmlischen Herrlichkeit teilhaftig zu werden. Wenn ein Zweifel sein könnte, daß das der Gedanke des Apostels gewesen ist, so würde der Fortgang des Briefes im 4. und 5. Kapitel ihn zerstreuen.

So viele zeitgeschichtliche Elemente Paulus seinem Christusbilde beigemischt hat, hier schildert er die Erfahrung, die er an Christus gemacht hat, in rein religiöser Weise.

Bei Johannes haben wir im Eingang seines Evangeliums, wo er die Person Jesu unter theologische Betrachtung stellt, das Wort: „Der Logos“ oder wie man auch übersetzen kann: „das Wort ward Fleisch“ (Joh. 1, 14). Hier setzt sich der Apostel mit der Gnosis seiner Zeit auseinander und stellt deren theologischen Sätzen andere entgegen. Wir stehen hier schon mitten in dogmatischen Kämpfen um die Person Christi. Und doch tritt auch hier der eigentliche religiöse Gehalt in der zeitlich bedingten Polemik deutlich zutage, so daß wir ihn unschwer erheben können. Was Johannes sagen will, ist dies: Die Person, die er Logos, das göttliche Wort nennt, ist voller Mensch geworden, ganz und gar in das menschliche Dasein eingegangen. Das heißt allerdings auch, daß dies Wort, die Person, über deren vorzeitliches Sein und Tun sich der Apostel theologischen Gedanken hingibt, eine menschlich-geschichtliche Person geworden

ist, aber es heißt auch, daß in dieser Person Gott selbst, der ganze Gott sich geoffenbart hat, so daß alle Güter, die Gott den Menschen zugedacht hat, wie Licht, Leben, Wahrheit, nur durch ihn allein vermittelt werden. Gott ist in ihm Mensch geworden. Sein irdisches Leben war von göttlichem Lichtglanz umflossen für die, die ihn annahmen. Wer Gott haben will, der muß zu dem fleischgewordenen Wort kommen, es hören, an es glauben.

Auch das ist ein Glaubenszeugnis, welches trotz zeitgeschichtlicher Einkleidung durch alle Jahrhunderte unmittelbare, religiöse Bedeutung behalten wird.

Die christologische Betrachtung ist dann freilich nicht dabei stehengeblieben, die großen religiösen Linien weiter auszuziehen. Man ist auch über den Standort hinausgegangen, der sich 1. Tim. 3, 16 in der Art der Einführung der Worte jenes urchristlichen Hymnus verrät. Denn da ist gesagt, daß in der Person Christi uns ein großes göttliches Geheimnis entgegentrete. Vielmehr haben christliche Spekulation und Philosophie starken Einfluß auf diese Glaubensaussagen gewonnen. Das gilt ganz besonders von der Zweinaturenlehre.

Diese kann aber nicht aufrechterhalten werden. Jesus kann nicht einmal, soweit er Mensch ist, und das andere Mal, soweit er Gott ist, und sodann, soweit beide Naturen in Beziehung zueinander treten, Gegenstand der Betrachtung werden. Auf diese Theologie hat der Geist des Griechentums und der Mysterienreligionen Einfluß ausgeübt. Damit aber sind dem christlichen Geist fremde Elemente beigemischt worden. Die christliche Religion hat zu ihrem Ziel nicht die Vergottung des Menschen. Sie will nicht zur Gemeinschaft mit Gott und zum göttlichen Leben dadurch führen, daß die menschliche Natur von der göttlichen Natur durchdrungen wird. Daher liegt auch für den christlichen Glauben betreffend die Menschwerdung des Christus der Nachdruck nicht auf der dinglichen Seite.

Wohl ist in der Person des Christus Gottheit und Menschheit geeint, aber in anderer Weise, als es die altkirchliche Christologie wollte. Nicht zwei Naturen sind es, die in der Person Christi in eine gewisse Verbindung zueinander treten, sondern nach dem Zeugnis des Neuen Testaments tritt uns Jesus entgegen als der Mensch, den Gott in diese Welt gesandt hat, der als Sohn mit dem Vater wesenseins ist und der auch als Menschensohn und als König

des Gottesreiches göttliche Würde in Anspruch genommen hat. Aber gegeneinander abgrenzen kann man das Göttliche und das Menschliche in Jesus nicht.

Über die Art seines Eintritts in die Menschenwelt haben wir nur in den Kindheitsgeschichten des ersten und dritten Evangeliums Überlieferungen. Es sind die Erzählungen von der Jungfrauengeburt. Sie sind im einzelnen verschieden, der Grundgedanke ist der gleiche. Nicht ein menschlicher Vater, sondern der Heilige Geist ist der Zeugende gewesen. In letzter Linie werden beide Überlieferungen auf Berichte aus der Familie Jesu zurückgehen. Sie entziehen sich exakter wissenschaftlicher Beurteilung. Aber für den Glauben bietet die Jungfrauengeburt keine Schwierigkeit. Ja, es wird immer ein Lieblingsgedanke des christlichen Glaubens bleiben, daß Gott die Person, in der er Mensch geworden ist, auf außergewöhnliche Weise in die Menschheit hat eintreten lassen. Freilich darf man dabei nicht vergessen: der christliche Glaube hat seinen Grund nicht in Überlieferungen über die Art des Eintritts Jesu in die Menschenwelt, sondern in der geschichtlichen Person Jesu, wie sie seit seinem Erdendasein in der Menschenwelt dasteht und geglaubt wird.

Namen- und Sachregister.

BT
201
F32

Henie
~~Tefus~~ Jesus
928683

APR 10 '??	[illegible]
APR 16 '??	2150 N. Spaulding
JUL 16 '??	G W Diehl
AUG 1 '??	122 Goodspeed Hall. 7-30
[illegible]	[illegible]
OCT 29 '??	58 [illegible]
DEC 28 '??	[illegible]
	[illegible]
JUL 21 '??	A. T. De Graaf
[illegible] 6 '??	5638 Kenwood 7-5-32.
JUN 28 '??	[illegible]
	124 [illegible]
AUG 25	[illegible]
	[illegible]
OCT 25	5 [illegible]

BT
201
F32

928683

Feiner
~~Rufino~~ Jesus

APR 10 '3?	H. Koch	APR 16 '3?
JUL 16 '31	P W Diehl	AUG 1 '31
OCT 2? '32	L. S. Dodson	OCT 29 '3?
DEC 28 '3?	Fred. W. Bachmann	DEC ??
JUN 21 '3?	A. T. DeVeat	
JUL 25 '3?	Jos H Ivey	
AUG 12 '3?		
AUG 25 '3?		OCT 4 '3?
	H. E. Mayo	
OCT 22 '3?		
JUL 19 '3?	A. S. Powe	OCT 2 '3?

928683